BIBLIOTECA
DE
INICIACION FILOSOFICA

MAINE DE BIRAN

AUTOBIOGRAFIA
Y OTROS ESCRITOS

AGUILAR
BUENOS AIRES

BIBLIOTECA DE INICIACION FILOSOFICA

AUTOBIOGRAFIA

Y OTROS ESCRITOS

N.º 41

MAINE DE BIRAN

AUTOBIOGRAFIA
Y OTROS ESCRITOS

Traducción del francés y prólogo
de
JUAN SEGURA RUIZ

AGUILAR

MADRID - BUENOS AIRES - MEXICO

Este volumen reúne varios escritos
de

MARIE-FRANÇOIS-PIERRE GONTHIER DE BIRAN,
llamado MAINE DE BIRAN

(1766 - 1824)

y son los siguientes:

AUTOBIOGRAPHIE (1794)

MEMOIRE SUR LES RAPPORTS DE L'IDEOLOGIE ET DES MATHEMATIQUES (1803)

INTRODUCTION A LES "NOUVEAUX ESSAIS D'ANTHROPOLOGIE" (1823-24)

La traducción de los dos primeros escritos ha sido hecha por Juan Segura Ruiz; la del tercero, por Amando Lázaro Ros.

ES PROPIEDAD

Queda hecho el depósito que marca la ley Nº 11.723.
Copyright © 1956, by M. Aguilar, Editor, Buenos Aires.

Impreso en la Argentina
Printed in Argentina

Imprenta BALMES, S. R. L., Rauch 1847 - Buenos Aires

P R Ó L O G O

Este prólogo a la traducción española de la Autobiografía y otros escritos *de Maine de Biran, quiere ser una síntesis de carácter históricocultural de la época que formó y desarrolló la doctrina de nuestro filósofo. Por tanto, nuestro propósito no es exponer con más o menos brevedad su pensamiento filosófico. Buscar, por el contrario, sus orígenes en la articulación de la sociedad francesa de comienzos del siglo XIX, y determinar la superestructura doctrinal de la obra como consecuencia, tal es el empeño que queremos realizar aquí.*

I

Si la Europa del período napoleónico había estado casi siempre en guerra, la época posterior, por el contrario, parece gozar de un cierto reposo. Por debajo de él, sin embargo, se transparentan la inquietud y la agitación. Tres movimientos sociales contribuyen a ello: liberalismo, nacionalismo y gran industria. Los dos primeros están unas veces unidos con una sola finalidad; otras veces se separan para motivar ciertas luchas. En los países de un largo pasado

histórico, de una individualidad constituída, el liberalismo sólo combate las aristocracias. Es el caso de Francia, España... En otros países, en cambio, sometidos a un poder imperialista o descontentos de su organización interior, liberalismo y nacionalismo están emparejados: Alemania e Italia.

Ésta es la efigie de Europa durante los años 1815 a 1847. En este tiempo la gran industria, nacida en Inglaterra y Escocia, sufre un profundo cambio y empieza a situarse favorablemente en los mercados del continente. Invenciones técnicas cada vez más perfeccionadas y numerosas le proporcionan un impulso que anuncia ya el germen del Capitalismo. En la misma época, se dibujan las transformaciones sociales que son su consecuencia: aumento de la población, formación de grandes masas obreras, dificultades cada vez más crecientes para estas masas... etc. El liberalismo defendido y mantenido por la burguesía, quiere entregar el poder a la clase media valiéndose del sufragio del censo; en cambio, muy raras veces adopta la concepción democrática del Sufragio Universal.

El movimiento intelectual se siente de nuevo favorecido por una cierta calma y las exigencias culturales de la restauración de la nobleza, que tiene lugar en los primeros años del siglo. En primer término, la caída de Napoleón había señalado el triunfo de la Monarquía de Derecho Divino. Es el triunfo de la religión sobre el libre pensamiento. Los soberanos de la Santa Alianza vieron en la Iglesia el apoyo contra las sociedades secretas. La unión

del trono y del altar, según la fórmula empleada por los legitimistas franceses, caracteriza la política de todos los gobiernos. Teóricos de este movimiento son, en Francia, Maistre y Bonald.

La nobleza favoreció esta situación. En Francia los gentilhombres escépticos de la Corte de Luis XVI *volvían de la emigración transformados por la desgracia y el exilio, devotos de esta iglesia que había sufrido con ellos. La literatura de las nuevas generaciones declaraba la guerra a la filosofía volteriana que había dominado a Europa el siglo anterior. Le reprochaban dejar a la Humanidad un mundo prosaico, seco y frío, despojado de cuanto eleva el alma. Por el contrario, amaban la poesía, hija de la religión. Y es que había una alianza indiscutible entre la política antirrevolucionaria y la nueva literatura. El romanticismo era, en suma, una lucha contra las antiguas disciplinas literarias, reflejo de unas condiciones sociales dadas con la Revolución. Bajo ellas se adivinaban unas instituciones que era conveniente desenmascarar y echar abajo para dejar libre el paso a los intereses del nuevo período.*

El movimiento intelectual es el reflejo de esta sociedad, que se levanta contra la razón, la lógica, el hombre social, contra los esfuerzos por mejorar el nivel social... etc. Frente a ello, proclaman la poesía o la prosa poética; la intuición, la pasión; el individuo aislado que levanta contra la sociedad la masa mediocre, inepta. Frente al combate de los volterianos contra la Iglesia, el hombre ro-

mántico se siente penetrado de religiosidad, en una sociedad donde el monarca es de derecho divino. Al librepensamiento que da a las masas su fuerza revolucionaria, oponen la religión que mantiene las conciencias dentro del orden y de la seguridad política del soberano.

La Declaración de los Derechos del Hombre es anulada como subversiva e impía; por el contrario, el hombre es un miembro de una sociedad (escuela de Savigny), es decir, de la Monarquía y la Iglesia. Como individuo, es decir, como hijo de la Revolución, es una "abstracción", y un peligro.

La filosofía es sierva de una ideología absolutista, como el hombre de la calle es siervo del monarca y de Dios. La filosofía sirve a los destinos del orden social y ayuda a crear una base sólida para su mantenimiento.

Pasemos ahora a echar una ojeada brevé a la situación de la ciencia antes de penetrar en la superestructura filosófica. Ya vemos cómo en esta síntesis se van configurando y apareciendo las coordenadas de la época que ahora nos ocupa, sin las cuales sería imposible la comprensión de la figura de nuestro pensador.

La preocupación casi constante de la ciencia, como resultado de la evolución histórica de los problemas científicos a la vez que como consecuencia de las exigencias de la industria y la técnica de la nueva sociedad, es el tema del movimiento. Los principales fenómenos del Universo son explicados como modos del movimiento. Es el triunfo de la explicación mecánica. La física y la quí-

mica toman nuevos impulsos ante la demanda de la industria y el mercado. La ciencia, pues, se aleja de las grandes construcciones teóricas para replegarse sobre las necesidades lucrativas de la sociedad.

II

La filosofía no hace sino reflejar esta situación e, incluso, venir en su ayuda con mayor o menor éxito. Durante esta primera mitad del siglo XIX *se intenta llevar a cabo la investigación en torno de la ley del destino social e individual del hombre, ley que, como resultado de la situación preponderante de la Iglesia y como oposición a las teorías de la Revolución, se busca en las esferas de la teología (liberalismo católico de Bonald y Maistre, psicología de Biran, donde el fundamento del "yo" es encontrado en su relación con Dios).*

Ha cambiado la perspectiva bajo la que se considera al hombre. Ahora se le ve en su dimensión histórica, regido por una ley "a priori", o Dios. La historia, pues, reproduce el proceso bíblico del destino humano.

Las formas del conocimiento son una expresión de esta transformación; frente a la razón, se sitúan la fe, la intuición, el sentimiento, como instrumentos de penetración en el Absoluto.

La idea de un hado histórico reemplaza a la fe racional del siglo XVIII.

Se desconfía de la inteligencia porque la inteligencia

es la causa de la Revolución y de doctrinas ateas. La filosofía se divorcia de la ciencia, porque las construcciones científicas no están de acuerdo con el espíritu del dogma y revelan una impotencia para alcanzar la verdad, "el hecho primitivo".

En esta situación, el hombre aislado, el individuo, no tiene poder alguno para penetrar la ley que le rige. Se dirá entonces, de acuerdo con el dogma teológico, que su voluntad es débil, incapaz de llegar a las alturas que se elevan sobre ella. Surge el pesimismo filosófico de un Maine de Biran. Pero es que, además, esta impotencia significa cerrar definitivamente el camino a las reivindicaciones de los derechos del hombre, como resultado de una filosofía que está al servicio de una monarquía teocentrista.

En esta encrucijada, pensadores de muy diversa índole establecen una explicación también diferente de la historia y el devenir del hombre: por un lado, los tradicionalistas se amparan en una fe católica exigente; por otro, hay una visión racionalista del proceso histórico, como acontece en Hegel.

En suma, de la consideración racionalista del hombre del siglo XVIII *se pasa a la configuración teológica del hombre del siglo* XIX. *Según éste, todos los errores que cometió aquella época nacen de un falso espejismo; es decir, de buscar el principio rector del Universo y del Espíritu en una cualidad especial de la materia o del ser humano. Por el contrario, ese principio superior desborda los cuadros de la inteligencia humana por ser ésta incapaz*

de alcanzarlo por sí sola. La razón es mezquina en sí misma y sus vuelos fueron cortados por la condenación bíblica.

Por lo que respecta a psicología, sigue las normas que dicta el espíritu de su época. El punto de vista materialista de Condillac es abandonado; el monismo de los "ideólogos", sus seguidores, es rechazado para de este modo ponerse de acuerdo con la consideración doctrinal de la Iglesia. (Bichat, Maine de Biran*). En vez de ver en el hombre sólo órganos y sensación, se ve una inteligencia servida por aquellos órganos y, sobre todo, una inteligencia. Psicología eminentemente espiritualista, fundamentada en el espíritu de la tradición cristiana. Misticismo frente a la razón y la ciencia.*

III

Pasemos ahora a examinar brevemente la doctrina de Maine de Biran en sus líneas generales. Una tal consideración debe tener en cuenta la corriente sociocultural de su tiempo a la vez que proporcionarnos el esquema teórico de aquélla. Bueno será antes, sin embargo, dar alguna noticia acerca de la vida de este pensador, cuya filosofía podrá ser explicada en muchos puntos si tenemos presente los favores que recibió de su época.

En un principio, Maine de Biran estuvo al servicio de Luis XVI *(1789); luego, fué nombrado administrador de la Dordoña (1795). Más tarde pasó a formar parte como miembro del Consejo de los Quinientos (1797); Consejero*

de la Prefectura (1805); Subprefecto (1809); Consejero de Estado (1816)... etc.

Por otra parte, su vida enfermiza, transcurre, pues, en las altas esferas de la política, permaneciendo fiel a los dictados de la monarquía. Partidario, al principio, de una política liberal, entra después a formar parte del grupo del Duque de Richelieu, elevado al poder con el firme deseo de asestar el golpe definitivo a la libertad personal y de prensa.

Su doctrina no hace sino confirmar esta evolución. Cada etapa, cada nuevo problema, cada nueva publicación, señala un progresivo ascenso en la valoración positiva de la ideología de su tiempo. Si en un comienzo se muestra de acuerdo con la tesis sensualista de Condillac, es porque en parte está viviendo bajo los últimos efectos de la Revolución. Su espíritu está todavía adherido a los postreros partidarios de la psicología de la sensación (Tracy). Pero pronto va a clamar contra ellos, afirmando el carácter inmanente de la conciencia, su actividad opuesta a la causalidad externa. La libertad es el acto que determina al yo (Maine de Biran intenta hacer compatible la doctrina liberal con una autoridad fuerte, representada por el monarca). Por último, una tal libertad no sabría asegurar la vida moral; el espíritu entonces se une a Dios y descubre aquí la fuente del amor y del orden (Maine de Biran entra a formar parte del grupo de Richelieu).

Tres vidas: la vida animal, representada por la sensación; la vida humana, derivada del yo; la vida espiritual,

que se absorbe en Dios. Tales son las bases últimas de su psicología, a la vez que marcan el proceso evolutivo del hombre Maine de Biran.

Sobre la primera, Maine de Biran cargará acentos angustiosos; en parte, porque representa el marco doctrinal de la Revolución; en parte, por su débil constitución orgánica. Ella será una casi pesadilla patológica. Por eso, como a veces leemos en su Autobiografía, *una especie de fatalidad pasa sobre el cuerpo: la voluntad nada puede contra él, contra sus alternativas inconscientes. Por eso, además, la felicidad no tiene aquí cabida.*

La vida humana, aparentemente desligada de aquélla, tiene otro carácter: el hombre puede alcanzar aquí alguna certidumbre con su yo. Sin embargo, surge entonces un grave conflicto planteado entre la fuerza libre y el cuerpo, conflicto que ha de persistir ya que el cuerpo es el instrumento de acción del yo.

Por último, el espíritu viene a serenarse, a encontrar el reposo y la felicidad en el ámbito del Absoluto. Toda fatalidad orgánica desaparece aquí para siempre. La vida mística surge con Él.

He aquí la rápida consideración del pensamiento del filósofo francés. Ella nos ha puesto en evidencia su significación sociocultural. Pasemos ahora a dar una breve noticia del texto que presentamos.

IV

La presente traducción ha sido hecha según la edición crítica de las Obras Completas *de Maine de Biran, publicada bajo la dirección de Pierre Tisserand en 1920. En el tomo primero de ellas, que lleva por título general* Le Premier journal, *se recoge una serie de escritos menores, fechados en épocas distintas. El nuestro, que aparece como encabezamiento de una serie titulada* Melanges de Psychologie, de Morale et de Politique, *debió de escribirse en 1794.*

En este momento la vida de Maine de Biran transcurría apaciblemente en su país de Grateloup.

Su confesión describe, precisamente, el estado en que se hallaba entonces su alma, lanzada a la búsqueda de la felicidad; felicidad que estaba sometida a los embates de un organismo desequilibrado. Estas páginas son, pues, la expresión de la continua lucha con ellos, a la vez que manifiestan, en más de una ocasión, la imposibilidad de dominar una tal situación. Por otro lado, nos ponen de relieve una tendencia obscura, pero cada vez más definida, hacia la Divinidad, como resultado del inútil combate contra las fuerzas orgánicas y del Universo.

Él mismo nos dice:

"El buen sentimiento va a ceder ante una miseria, quizás ante una infamia que a su vez va a llevar consigo esta revolución perpetua, la rueda siempre móvil de la exis-

tencia. ¡Así transcurre la vida! ¡Qué miserable condición!"

Pronto, sin embargo, Maine de Biran acepta su destino con una especie de estoicismo cristiano (?) extraído de viejas lecturas y del clima de su época. Su vida va a tomar una nueva forma al encaminar su espíritu a través de las normas terrenas del dogma divino. En él reside la seguridad y el "ordo hominis".

Tal es el carácter del breve libro que hemos traducido modestamente. Creemos que con esta última aclaración habrá quedado esclarecida su comprensión sociocultural, así como la de su autor.

JUAN SEGURA RUIZ

OBRAS DE MAINE DE BIRAN

A) PUBLICADAS POR EL MISMO:

1º *Influence de l'habitude sur la faculté de penser,* 1802. París, Henricks, 1803, 402 págs.

2º *Examen des leçons de philosophie de Monsieur Laromiguière ou Considérations sur le principe de la psychologie, sur la réalité de nos connaissances et l'activé de l'âme,* 1817. París, Fournies, 1817, 120 págs.

3º *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz,* 1819, 29 págs. (En *Biographie universelle.*)

B) OBRAS PUBLICADAS POR VÍCTOR COUSIN, MUERTO MAINE DE BIRAN:

Oeuvres philosophiques de Maine de Biran, Paris et Leipsig, Jules Renouard & Cie., 4 tomos, 1841. Contiene: 1º *De la décomposition de la Pensée;* subtítulo: *Comment on doit décomposer la faculté de penser, et quelles sont les facultés elémentaires qu'on doit y reconnaître,* 1805. — 2º *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme,* 1809 (?). — 3º *Note sur l'écrit de Monsieur Royer-Collard, première leçon de la 3.e année,* 1813. — 4º *Réponse à Monsieur Guizot,* 1814. — 5º *Note sur les réflexions de Maupertuis et de Turgot au sujet de l'origine des langues,* 1815. — 6º *Note sur un passage très remarquable du sens intime par l'abbé de Lignac,* 1815. — 7º *Remarques sur la Logique de Monsieur de Tracy,* 1815. — 8º *Critique d'une opinion de Cabanis sur le bonheur,* 1815. — 9º *Réponses aux arguments contre l'aperception inmédiate d'une liaison causale entre le vouloir primitif et la motion, et contre la dérivation d'un principe universel et nécessaire de causalité de cette source,* 1818. — 10º *Note sur les deux révélations,* 1818. — 11º *Nouvelles considérations*

sur les rapports du physique et du moral de l'homme, 1820. — 12º *Notes sur le second volume de l'indifférence en matière de religion par l'abbé de Lamennais,* 1820. — 13º *Prolégomènes psychologiques.* — 14º *Distinction de l'âme sensitive et de l'esprit selon Van Helmont,* 1821. — 15º *Notes sur certains passages de Malebranche et de Bossuet,* 1823. — 16º *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques,* 1823 y 1824. — 17º *De l'aperception immédiate,* 1823 y 1824.

C) PUBLICADAS POR PRIMERA VEZ EN LAS "OEUVRES INÉDITES DE MAINE DE BIRAN", ED. DE ERNEST NAVILLE. Paris, Dezobry, E. Magdeleine & Cie., 1859. 3 vols., que contienen: 1º *Essais sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature,* 1812. — 2º *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion,* 1818. — 3º *Examen critique de opinions de Monsieur de Bonald,* 1818. — 4º *Notes sur l'Evangile de Saint Jean,* 1820-1823. — 5º *Nouveaux essais d'anthropologie ou de la science de l'homme intérieur,* 1823-1824.

D) CATÁLOGO DE OTRAS OBRAS CONTENIDO EN EL T. III DE LA ED. NAVILLE: 1º *Fragments* (1794-1795). — 2º *Influence des signes,* 1798. — 3º *Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques,* 1803. — 4º *De l'aperception immédiate,* 1807. — 5º *Mémoire sur les perceptions obscures,* 1807. — 6º *Observations sur le système du Docteur Gall,* 1808. — 7º *Mémoire sur les rapports du physique et du moral de l'homme,* 1811. — 8º *Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes,* 1813. — 9º *Des rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 1813 (?). — 10º *Discussion avec Royer-Collard,* 1813 (?). — 11º *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac,* 1815. — 12º *Examen de divers passages de Monsieur Ancillon,* 1815. — 13º *Note sur quelques passages de l'idéologie de Monsieur de Tracy,* 1815.

E) EDICIÓN DE TISSERAND: *Oeuvres de Maine de Biran accompagnées de notes et d'appendices, publiées avec le concours de l'Institut de France (fondation Debrousse & Gas) et du*

Centre National de la Recherche Scientifique par Pierre Tisserand, docteur ès lettres, agrégé de philosophie. Paris, Félix Alcan et Presses Universitaires de France. 14 volúmenes: T. I: *Le premier journal intime,* 1920. — T. II: *Influence de l'habitude sur la faculté de penser,* 1922. — T. III-IV: *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 1924. — T. V: *Discours philosophiques de Bergerac,* 1925. — T. VI-VII: *Correspondance philosophique,* 1930. — T. VIII-IX: *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature,* 1932. — T. X: *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 1937. — T. XI: *Etudes d'histoire de la philosophie,* 1939. — T. XII: *Défense de la philosophie,* 1939. — T. XIII: *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme,* 1949. — T. XIV: *Nouveaux essais d'anthropologie,* 1949.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

G. WEILL: *L'éveil des nationalités et le mouvement libéral* en *Peuples et civilisations: Histoire générale* dirigida por L. Halphen y P. Sagnac, París, Alcan, 1930, t. XIV y XV.

CH. ADAM: *La Philosophie en France (Première moitié du XIX^e siecle)*, París, Alcan, 1894.

PH. DAMIRON: *Essai sur l'historie de la Philosophie en France, au XIX^e siecle*, París, Hachette, 1834. (Interesa especialmente la introducción en el t. 1º por la síntesis históricocultural que hace de la filosofía del s. XIX.)

M. FERRAZ: *Traditionalisme et ultramontanisme*, París, Didier, 1880.

M. COUAILHAC: *Maine de Biran*, París, Alcan, 1905.

AUTOBIOGRAFIA Y OTROS ESCRITOS

AUTOBIOGRAFÍA
(1794)

Un hombre que viva habitualmente en la soledad, cuya felicidad consiste en gozar de sí mismo y saborear esta tranquilidad, don precioso para quien puede disfrutarlo, se encuentra en situación apurada cuando tiene necesidad de abandonar su retiro y cumplir ciertos deberes cotidianos o compromisos que le obligan a tratar con los hombres del mundo. ¡Cuán diferente se descubre entonces! Qué confusión, qué turbación surge de pronto de sus ideas, sobre todo cuando apartado de la sociedad, su imaginación gusta de elaborar visiones seductoras de la humanidad. Si su corazón sensible le pinta los hombres, como desearía que fuesen, ¡qué contraste al contemplar el retrato natural!; ¡cómo se desvanecen tales quimeras!

Hoy he estado en la ciudad. Tenía el espíritu recogido; el corazón, sereno; volví trastornado, confuso, inquieto. He visto mucha gente, he recibido pruebas de amabilidad y gratitud, de interés, pero la obligación y el disimulo se escondían detrás de estas explosiones afectuosas. ¡Cuántas máscaras y ni un solo corazón! Sin embargo, fué preciso responder como si estos gestos fuesen auténticos, es decir, fingir también, y ponerme una máscara como todo el mun-

do, pues hubiera sido ridículo aparecer con el rostro desnudo en medio de todos estos "dominós"... Pero eso no es todo. Se empieza una conversación ¿y sobre qué? No acerca de las cosas, sino siempre de las personas. La astucia se despliega, hace su triunfal paseo con tales deleites que siempre encuentran un modo de prolongarlo. Es preciso, de lo contrario, o pasar por tonto o deshonesto, "decir una ingeniosidad", o lo que es igual, ser mordaz también, consentir que delante de uno se desacredite a un hombre discreto. ¡Qué suplicio mentirse a sí mismo, y cuando no se tiene en el corazón otra cosa que sentimientos honestos, manifestarse como perverso! ¡Ah!, volvamos a nuestros campos. Allí se puede ser bueno sin pasar por tonto; se puede ser uno mismo, sin contradicciones.

Hay que ser más virtuoso de lo que soy yo, ser más firme en sus principios para permanecer impune en el seno de la corrupción. Para vivir en el mundo con provecho y sacar alguna ventaja del comercio de los hombres, deberíamos poseer una gran firmeza de carácter y una renuncia total de las ventajas de la opinión; por la primera de estas cualidades, sería uno invariable en sus principios e inaccesible a lo contagioso; por la segunda, el amor propio no trataría de intervenir sin cesar, fijar la mirada sobre sí, querer en todo momento ser actor; entonces, se podría conservar siempre el sentido sereno para juzgar a los hombres y se aprovecharían las locuras ajenas para corregir las propias. Los sarcasmos, las ridiculeces que quisieran atribuirnos, caerían siempre en falso y aprenderíamos que

estas gentes frívolas que ocupan las altas esferas en las sociedades no valen ni siquiera la pena de que un hombre discreto se transforme en su mono de diversión.

El único papel que debemos representar en las sociedades, si queremos lograr algún beneficio, es el de observador, pero este personaje no se acomoda al hombre superficial que intenta por todos los medios posibles atraerse la atención de la gente, pasar por el más discreto, el más amable, el más espiritual; con seguridad paga a buen precio su pretensión, y si la vanidad pudiese corregirse, las modificaciones, los descontentos que padece deberían restablecerle por escaso que fuera el sentido común que penetrara en su estúpida manía. Abandono una casa en la que creía haber interesado mucho a sus dueños; estaba persuadido de que la consideración que me guardaban es la que mi vanidad se atribuye y la que no deben negarme. ¿Qué sucedió en cambio? Estas personas tan honestas, tan previsoras, me han recibido fríamente, con una especie de desdén y tan pronto como este amor propio ofendido se sobresalta, se irrita, mi corazón se ensancha y regreso triste e inquieto. Acaso, ¿valgo menos? ¿De qué me han privado estas malas acogidas? ¿Haré, pues, consistir mi felicidad en la opinión que los demás tienen de mí? ¿Iré a leer mi destino en sus ojos? ¿Qué relación guarda su compostura, su porte delicado o cargante con mi satisfacción? ¡Oh vanidad, fuente de miserias y de males, que haces abyecta mi alma, yo te dominaré! Lo que aún me impide sacar partido del trato con los hombres, lo que me obligará siempre a representar

un papel desventajoso y pernicioso, incluso para mi razón, es un defecto que se debe, según creo, a mi organización. Jamás, a pesar de todos mis esfuerzos y resoluciones anteriores, puedo dominarme y conservar mi sangre fría. Todas las fibras de mi cerebro son tan móviles que ceden a la impresión de los objetos sin que pueda detener su movimiento; arrastrado en diferentes sentidos, permanezco pasivo; mi razón se anula; digo lo que no querría decir; hago lo que no querría hacer; no soy sino un niño desconsiderado y se me debe juzgar así; toda la gente me maneja, me engaña, y los más ignorantes, los que me son inferiores en todo, adquieren sobre mí un dominio tal que la debilidad de mi carácter no podría disputarles. Cuando vuelvo a mi cuarto de estudio, si intento dar comienzo a alguna tarea, lo que he visto, lo que he oído, se presenta a la imaginación; es tal el número de visiones que se suceden y pasan ante mis ojos, al modo de una linterna mágica, que mi capacidad de atención se destruye y quedo así extasiado tiempo y tiempo sin poder dedicarme a nada. Con parecidos defectos, hay que convenir en la necesidad de o corregirse o huir del mundo, puesto que me es imposible dar prueba alguna para hacerme valer. A la vez, deformo aquello por lo que posco ante mí algún valor.

II

Hoy 27 de mayo, he atravesado por una situación suave, demasiado extraña por su rareza, para poder olvidarla. Me paseaba solo, algunos momentos antes de la puesta del sol.

Hacía un tiempo muy hermoso. La frescura de los objetos, el encanto que ofrecía su conjunto en esta época brillante de la primavera, que hace sentirse el alma tan bien, pero que se desvirtúa cuando se intenta describirla; todo cuanto hería mis sentidos, producía en mi corazón un no sé qué suave y triste. Las lágrimas estaban al borde de mis párpados. ¡Qué sucesión de sentimientos me inundaba! Y ahora que querría evocarlos, ¡cuán frío me siento! ¡Qué dificultades encuentro para poder recordar esta muchedumbre de pensamientos que se presentaban en desorden y se confundían sin enturbiarse! Si fuese posible mantener permanente este estado, ¿qué más haría falta para mi felicidad? Habría poseído en esta tierra las alegrías del cielo. Pero una hora de esta suave calma, sería seguida de la agitación ordinaria de mi vida. Ya sé que este estado de arrobo está lejos de mí, no ha sido hecho para un mortal. Así, pues, esta existencia desgraciada no es más que una sucesión de momentos heterogéneos, que no tienen ninguna estabilidad. Flotan, huyen rápidamente, sin que jamás esté en nuestro poder detenerlos. Todo influye en nosotros y cambiamos continuamente con lo que nos rodea. A veces me divierte contemplar cómo se deslizan las diversas situaciones de mi alma; son como el oleaje de un río, unas veces tranquilo, otras agitado, pero siempre sucediéndose sin ninguna permanencia. Volvamos ahora a mi paseo solitario.

Después de haberme entregado a este estado que inundaba el alma y una vez que comenzaba el retorno sobre mi vida, el sol había desaparecido; los rayos de púrpura

ya no derramaban su magnífico resplandor sobre la pradera; las cosas adquirían un tinte más sombrío; la proximidad de la noche, el silencio de los bosques invitaban a la reflexión. Mis pensamientos comienzan, por fin, a dirigirse hacia mí mismo, hacia el estado de calma que he experimentado anteriormente. He podido decirme: soy feliz, pues en un instante anterior lo sentía sin decírmelo. ¿A qué se debe tal estado de alegría? A la calma de mis sentidos. ¿He podido gozar alguna vez de una satisfacción parecida, en el tumulto de las pasiones? Lo que el mundo llama placer lo he vivido en toda su plenitud. ¿Cuándo he sentido otros momentos parecidos a éste? Sin embargo, he creído gozar de la vida. ¡Qué insensato era! Iba en contra de la felicidad, corría tras ella y la dejaba tras de mí. ¡Cuán ciegos son los hombres! Quieren ser absolutamente dichosos por las pasiones, cuando son ellas las que perturban la vida, llenándola de amargura. ¿Cómo no les desengaña la inutilidad de sus esfuerzos? A veces, cuando sentía la tranquilidad en que me dejaba la ausencia de las pasiones, me he compadecido, me he indignado contra mí mismo; era como el paralítico que se esfuerza por andar. Me decía: mientras continúes en este estado de indiferencia, mientras alguna pasión no despierte en ti la actividad, tu vida será siempre una vida oscura, lánguida, incapaz de impulso alguno; permanecerás siempre insignificante, siempre débil, siempre despreciado por los hombres, porque serás inútil para ellos. ¿Ves esos hombres que adoran los sufragios, que se atraen la estima, la consideración de las distintas clases de la so-

ciedad? ¿Ves esos hombres de letras cuyos escritos esclarecen la humanidad y tienen derecho al reconocimiento universal, en todos los siglos, en todas las épocas? ¿Qué hicieron todos los grandes hombres? La exaltación de la pasión, sin duda. ¡Abandona, pues, tu estado de paz, violenta tus órganos; lánzate fuera de ti, crea un objeto que excite tus facultades adormecidas y hazte hombre, puesto que no se es sino por la fuerza de las pasiones!

De este modo, luchaba contra mi organización que me arrastraba invenciblemente al reposo; me consumía en esfuerzos inútiles, y, siempre descontento y desdichado por el injusto sentimiento de mi abyección, desesperaba de mí mismo y me consideraba, con gran dolor, como un hombre degenerado. Mi buen genio es sin duda quien ha iluminado mi verdadero destino y el estado por el que acabo de pasar ha hecho una revolución dichosa en mis ideas. Examino con más cuidado los bienes ficticios que producen las pasiones, los comparo con los males reales que se originan en ellas, estudio dentro de mi alma cuál es la verdadera felicidad a que la Naturaleza nos invita y doy las gracias al Ser que me hizo tal como soy; bendigo mi debilidad, en lugar de desfogarme injustamente contra ella. Aunque no tuviera en el resto de mi vida más que esta hora de felicidad que he atravesado en calma, no podría desear otra dicha. La Naturaleza parece haberme señalado con el dedo el camino que debo seguir, y si nunca, atraído por las pasiones, me he dejado extraviar en ellas, acudiría al recuerdo de mi paseo solitario para desengañarme. Convencido de que las

pasiones no conceden la felicidad que prometen, y prohibiendo a mi organización y mi razón correr en pos de sus bienes ficticios, huyo de la turbación, me adentro en mí mismo, vago por los bosques, me entrego a mis ensueños y siempre espero que algún momento dichoso, parecido a aquel que ya había vivido antes, deposite en mi monótona existencia alguna nueva alegría. A veces llega ese instante; entonces, me abandono a él con dulzura, pero sé demasiado bien que no está en mi poder procurarme éxtasis iguales a aquel cuyo recuerdo no desaparecerá jamás. Depende de mí no hacerme desgraciado al violentar mi organización, con el fin de procurarme los falsos bienes que mi razón extraviada me hacía apreciar demasiado. Desengañado, por fin, me digo cuán provechoso sería para mí obtener el mejor partido posible del estado en que me encuentro y que con una débil constitución como la mía, que tiende al reposo, no debo adoptar el mismo sistema de felicidad que el de esos hombres cuya sangre hierve con fuerza y su actividad se dirige invenciblemente hacia los objetos exteriores. Incluso soy bastante razonable para no envidiar su suerte; y cuando contemplo la inutilidad de las penas que se procuran, los tormentos que voluntariamente les agobian, me siento orgulloso de la debilidad que garantiza mis ilusiones, de las que sin duda sería esclavo si estuviese organizado como ellos. Esto es cuanto puedo hacer para mi felicidad, lo único que está en las posibilidades de mi razón y comprendo los combates que con ello me evitaría y que no harían sino atormentar mi vida. Permaneceré en el

puesto que me fije la Naturaleza, y no aprovecharé para abandonarlo las pocas fuerzas que me dió, con el fin de hacerme tan feliz como pueda serlo y como ella me hizo. Pero para proporcionarme estos deliciosos sentimientos, esta paz del alma, esta calma interior que se apodera de mí en un acceso instantáneo, comprendo que no puedo hacer nada; mi actividad es nula, mi comportamiento totalmente pasivo ante mis sentimientos; casi siempre soy lo que no desearía ser y casi nunca lo que aspiro a ser.

¿De qué depende entonces el estado de mi alma? ¿De dónde proceden estos sentimientos confusos, tumultuosos, a través de los cuales continúo ignorándome? Huyo de la agitación, y sin embargo se reproduce en mí, sin cesar, en contra de mis esfuerzos; mi voluntad no ejerce ningún poder sobre mi estado moral; asiente o censura; acepta o repelc; se complace o se disgusta; se entrega o huye de tales y cuales sentimientos dados, pero jamás los proporciona y jamás los aleja. ¿En qué consiste entonces esta pretendida actividad del alma? Siento siempre su estado, determinado por tal o cuál estado del cuerpo. Siempre conmovida por el grado de intensidad de las impresiones del exterior, es abatida o elevada, está triste o alegre, serena o tumultuosa, según la temperatura del aire, según una buena o mala digestión. Querría, aunque nunca pudiera emprender una tarea continuada, descubrir hasta qué punto el alma es activa, hasta qué punto puede modificar las impresiones exteriores, aumentar o disminuir su intensidad según la atención que les dedica; examinar hasta dónde es capaz de

dominar esta atención. Este examen, me parece, debería servir de introducción a un buen tratado de moral.

Antes de intentar dirigir nuestros afectos, sería conveniente sin duda conocer nuestras posibilidades con respecto a ellos. Que yo sepa, esto no ha sido tratado en ninguna parte. Los moralistas suponen que el hombre puede siempre proporcionarse afectos, alterar sus inclinaciones, contrariar sus pasiones; por lo que se refiere a su extensión, el alma es infalible, ordena los sentidos en calidad de soberana. ¿Es esto cierto? ¿Y hasta qué punto? ¿Cómo puede suceder así? Precisamente es lo que hay que establecer con el máximo de exactitud.

No estando sujeto a movimientos violentos, parece que yo debería ser el dueño absoluto de mí mismo, más que cualquier otro; sin embargo, ya por un efecto de mi pésima constitución, ya porque el hombre haya sido hecho así, me ocurre que atravieso en un solo día por mil estados diferentes. Mil pensamientos, mil ideas que querría desechar, que no busco de propósito, que incluso me inspiran piedad, pasan por mi espíritu. Mi razón no está adormecida; observa todo esto, se queja, critica o aprueba; pero es lo único que puede hacer. Si algún buen sentimiento se despierta, ¿creéis que tiene necesidad de hacerle los honores? No; se limita a darle su consentimiento o emplea sus esfuerzos para mantenerlo. ¡Tarea inútil! En seguida el buen sentimiento va a ceder ante una miseria, quizás ante una infamia, que a su vez va a llevarse consigo esta revolución perpetua, la rueda siempre móvil de la existencia. ¡Así

transcurre la vida! ¡Qué miserable condición! Sin embargo, la idea de un estado superior al que ahora me hallo; la conciencia de mi miseria es para mí más sensible, a causa de la conciencia de una dignidad cuyo modelo poseo. ¿Será el hombre un ser degenerado? ¿O está destinado a una perfección mayor? Sea lo que fuere, puesto que el deseo de mi felicidad siempre es permanente, en el transcurso de nuestra existencia actual, si nuestra razón nos lo indica, aunque ella nada pueda hacer para proporcionárnoslo, esforcémonos al menos por aproximarnos, cuanto sea posible, al objetivo señalado, y si no podemos triunfar, tratemos en justicia de decirnos: me he elevado por mi voluntad hacia la felicidad que exige mi naturaleza; no fuí desdichado más que por mi debilidad.

Si alguna otra vez poseo el goce del espíritu que me proporciona la ausencia de las pasiones y una conciencia pura, ya no intentaré aprisionar esta satisfacción; he comprendido que a menudo estos proyectos eran verdaderas locuras. Desde ahora, si viene me satisfaré, estaré siempre dispuesto a gozarlo, no lo rechazaré de propósito, pero puesto que mi actividad es nula cuando trato de proporcionármelo o conservarlo, ya no me consumiré en esfuerzos inútiles, como hacía tiempo atrás, para procurarme pasiones y movimientos, y arrancarme de esta plácida calma. Persuadido de que la felicidad es un estado permanente, que no ha sido hecho para el hombre en la tierra, no dirigiré hacia él la mirada. "Viendo que todo en la tierra está sometido a un flujo continuo, que nada puede adquirir una

forma constante"; no me volveré contra la necesidad; me dejaré tranquilamente llevar por el curso móvil que siguen los seres creados, cuya existencia está anclada en la sucesión; cambiaré con cuanto me rodea. Pero por lo menos sentiré que cambio, y mi razón, al demostrarme la necesidad (puesto que, para permanecer de acuerdo con los seres que cambian, es necesario ser como ellos también), mi razón, digo, me hará conocer la miseria humana, me salvará del orgullo, me hará moderado; y si no confirma mis esperanzas con una suerte más perfecta en el futuro, no me impedirá resignarme y no me arrebatará este consuelo que me ayudará a llevar pacientemente el peso de la vida. *Haec sunt somnia optantis non docentis.* ¡Dichosos aquellos que en su juventud, y cuando su carácter no está aún formado, pueden gozar del contacto de personas verdaderamente esclarecidas que los dirigen, los aconsejan y les enseñan el camino que deben seguir, para edificar su conducta según las normas de la razón! ¡Cuánto predominio, qué influjo pueden tener sobre el espíritu y el corazón de un joven las reflexiones y los ejemplos de los hombres prudentes que trata! Son modelos que tiene delante de sus ojos; con los que trata de aproximarse y ponerse en armonía y los que le obligan a cultivar su temperamento. Si tuviese algún vicio, la virtud de sus modelos le haría enrojecer; a fuerza de luchar por igualarse a ellos, terminaría sin duda por ser mejor. Si yo hubiese tenido y tuviera todavía una dicha parecida, ¿sacaría algún provecho? Pero sin ayuda, confiado a mí solo y a vicios mantenidos durante tantos años

de disipación y olvido de mí mismo, ¡qué trabajo continuo y penoso es intentar conseguir el objetivo de la sabiduría que me propongo! Todo cuanto miro me aleja de mis proyectos. Aunque aislado y en el retiro, veo aún demasiados malos ejemplos. Basta con entregarme, cuando estoy solo, a la reforma y precaución de los pensamientos detestables, de todos los deseos insensatos que se presentan a mi imaginación y se oponen al ejercicio de mi razón; pero si escucho los discursos estúpidos, las miserias de las que se ocupan y las ruindades que algunas veces propagan, todo contribuye a apartarme de lo que querría ser. La debilidad de mi carácter me abandona a los hombres más necios, la necesidad de contentar a la gente me obliga a acomodarme a cualquier género de conversaciones; ya no soy yo mismo ni me pertenezco, digo necedades, cometo descuidos y distracciones, dejo falsas impresiones entre los demás; con todo esto apenas se progresa en la senda de la razón y la verdadera filosofía. Con mi carácter, y para secundar mis intenciones de reforma, no debería ver más que personas honestas y sensatas o vivir absolutamente solo.

¡Oh, nosotros también tenemos, como los griegos, escuelas públicas de prudencia! ¡En algún lugar de la tierra habrá muchos Sócrates, Platones! ¡Abandonaría todo, renunciaría a todo con tal de seguirlos y hacerme digno de ser su discípulo! Pero mientras que en la antigüedad existían razones para educar el alma y hacerse hombre, en cambio hoy todo envilece y degrada a nuestra generación corrompida. Un auténtico filósofo, si existe hoy, no podrá

vivir más que en la soledad de los desiertos. ¡Qué tormento contemplar el bien, amarlo y sentirlo cuando todo trata de alejaros de él, cuando no se posee un carácter lo bastante fuerte como para abrazar la virtud y seguirla, sin ningún ánimo! No quedan sino los libros, pero los libros no hablan; no estamos siempre dispuestos para el estudio, no podemos captar siempre su interés. Rousseau habla a mi corazón, pero algunas veces sus errores me afligen; Montaigne me agrada, pero no sé por qué me cansa en seguida, excepto en sus conversaciones con Focio, obra que no dejaré de leer nunca, *nocturna versabo manu, versabo diurna;* Pascal, en sus pensamientos morales, educa mi alma, pero cuando habla de religión no lo hace con amabilidad; su temperamento melancólico se transparenta siempre; si en alguna ocasión aparece lo sublime en sus concepciones, lo sombrío, en cambio, se derrama con abundancia. ¡Oh, Fenelon, ven a consolarme! Tus escritos van a disipar este velo con el que tu adversario jansenista había cubierto mi corazón, como la suave púrpura de la aurora persigue a las tristes tinieblas. Pero, ¿de qué servirían estos escritos, gloria de nuestro siglo, ante las lecciones de un Sócrates? Lo imagino, con su aspecto venerable, noble y sereno, del que se desprende la serenidad, el candor de su alma, con sus cabellos blancos, y su voz animada por el entusiasmo de la verdad. Es Orfeo iluminando y fascinando a los mortales. ¿Quién no amaría la virtud predicada por Sócrates?

III

¿No podemos comparar el hombre a un reloj ambulante, cuyo corazón es el resorte principal? El cerebro es el timbre del que parten multitud de pequeños martillos conducidos por los hilos que terminan en aquél; estos hilos son los nervios. Podemos imaginar al alma colocada por encima del timbre y atenta a los diferentes sonidos que produce, como un músico que escuchara si su instrumento está bien afinado. Es preciso suponer, para poder establecer la paridad, que el alma no hace otra cosa que escuchar los sonidos, sin tener influencia alguna en el funcionamiento de la máquina. Cuando los martillos golpeen a la vez se engendrará una impresión confusa que no producirá ningún placer al alma, y este estado se traducirá por el tumulto y aturdimiento que recibimos de las pasiones. Si un martillo golpea sin cesar, se producirá una sensación continua a la que el alma se habituará hasta que ya no la perciba; tal es el sentimiento de la existencia, que llega a ser insensible debido a su continuidad. Cuando no sufrimos, no nos acordamos de nosotros. Es preciso que la enfermedad o el hábito de la reflexión nos obliguen a penetrar en nosotros mismos. No hay otras personas sino aquellas que tienen escasa salud que se sientan existir; los que viven bien, incluso los filósofos, se preocupan más de gozar la vida que de profundizar en ella; apenas se asombran de la existencia. La salud nos inclina hacia los objetos exteriores; la enfermedad, hacia nosotros.

Volvamos a nuestra comparación. Habrá, en esta confusión de sonidos simultáneos producidos por el timbre, determinadas combinaciones que serán agradables para el alma; especies de acordes perfectos en la armonía. Estas consecuencias son la imagen de las afecciones dirigidas y bien ordenadas. Las virtudes son consonancias; el placer que producen en el alma es del mismo tipo, aunque más suave y elevado, que el que producen en el oído los acordes consonantes. Los vicios son disonancias que llenan el alma de turbación al igual que sucede en el oído.

En lo moral como en lo físico, el bien y el placer no pueden resultar más que del orden, la armonía de las relaciones. Es propio de nuestra naturaleza complacernos en el sentimiento del orden. Los golpes de martillo sobre el timbre producirán oscilaciones que durarán más o menos tiempo; esto nos dará la representación de la duración de las sensaciones después de que los objetos hayan desaparecido. Los sonidos que se propagan de este modo originan a menudo cierta confusión al mezclarse con nuevos acordes. ¡Cuántos medios tenemos para detener ciertas oscilaciones inoportunas que perturban tantas veces nuestras meditaciones!

Me viene a la imaginación otra comparación aún (pues sobre esta cuestión tan obscura tratamos siempre de apoyarnos en los objetos sensibles). De buen grado, compararía las almas a los tañedores de instrumentos, su instrumento serían las fibras del cerebro. Supondría que cada tocador ha recibido en común de la Naturaleza un

instrumento apropiado a su capacidad, o bien que las fibras del cerebro son análogas a la perfección, a la actividad del alma. (Esta opinión es contraria a la de Bonnet, que supone que las almas son semejantes y que la percepción de los hombres no depende sino de la excelencia de su organización). El instrumento no estaría de acuerdo siempre con el grado de perfección del músico, pues las cuerdas se extenderían o aflojarían por causas independientes de su voluntad, de modo que tocaría algunas veces con facilidad, persuadiéndose de que su instrumento es apropiado a su disposición; otras veces lo intentaría en vano, y las cuerdas aflojadas harían inútil su conciencia; entonces se despecharía, y el recuerdo de los sonidos agradables, que en otro tiempo supo obtener, le haría su impresión más penosa. Del mismo modo podría explicar las variaciones que más o menos experimentamos todos en nuestras facultades intelectuales, variaciones que son tanto más percibidas cuanto menos ordenado es el temperamento. Los diversos estados por los cuales paso sucesivamente en cada instante de mi vida, me han dado la idea de esta comparación. Ella parecerá una locura a aquellos hombres que sufren, como yo, estas vicisitudes o que quizá les presten menos atención, pero hallo en esta idea sensible el medio de explicar casi todos los fenómenos psicológicos que percibo en mí. Mi aptitud para cualquier cosa en algunos momentos; mi incapacidad absoluta en otros; el placer experimentado cuando las fibras de mi cerebro ceden al impulso de mi voluntad; el desaliento en que

caigo cuando siento estas fibras paralizadas y que mi alma —que actúa sobre ellas— se encuentra en el caso del músico, que deseando tocar su instrumento, siente debilitarse las cuerdas bajo sus dedos, sin que sea posible evitarlo; la persuasión que me proporciono en los buenos momentos de que soy yo quien se los procura, mientras que es evidente, por la comparación, que este estado depende de la disposición actual de mis órganos sobre los cuales no tengo ningún poder.

Pienso que el autor de la Naturaleza ha adaptado las almas a las diferentes organizaciones, ya que sería una desgracia horrible si la perfección de los órganos no respondiera a la del alma; pues entonces ésta padecería una turbación, un malestar perpetuo, y la prueba es evidente en los hombres cuyos órganos se vician por causas accidentales, mientras que la actividad del alma permanece siempre la misma; en este caso, la vida es un suplicio. Siguiendo esta opinión, resolvería negativamente la cuestión de Bonnet, a saber, si el alma de un hurón colocada en el cerebro de Montesquieu tendría las percepciones de Montesquieu. No podría tenerlas, según mi hipótesis, ya que un hombre que hubiera tocado durante toda su vida un laúd de siete cuerdas, no podría tocar un arpa de treinta y seis. Ciertas almas están destinadas a ciertos órganos y no a otros. Si las almas están esencialmente diferenciadas y apropiadas a diversos órganos, ¿por qué un hombre de talento puede hacerse un imbécil por casualidad? Su alma no ha cambiado,

es su organización la que ha sufrido una alteración. Bonnet, pues, puede tener razón.

Rousseau habla en sus *Confesiones* de una obra que había proyectado y que se vió obligado a interrumpir. Es enojoso que hayamos sido privados de este escrito que, quizás, hubiese sido el más útil de todos cuantos salieron de la pluma de este gran hombre. La utilidad y la necesidad de esta obra me asombran, ya que yo mismo he reflexionado a veces sobre el mismo tema. Se trata de las variaciones que los hombres experimentan en el curso de su existencia y que les hacen tan distintos de sí mismos, que a menudo parecen transformarse en hombres diferentes. Apenas existe una persona que no sufra y conozca tales vicisitudes. Jean-Jacques intentaba buscar las causas y mostrar aquellas que dependen de nosotros, con el fin de enseñarnos a dirigirlas, para de este modo llegar a ser mejores y asegurarnos en nosotros mismos. "¡Cuántos extravíos —dice— evitaríamos a la razón; cuántos vicios impediríamos, si pudiésemos obligar a la economía animal a favorecer al orden moral, que tan a menudo contradice!...; todo influye sobre nuestra máquina, por consiguiente, sobre nuestra alma; pero también nos ofrece mil posibilidades de gobernar, en un comienzo, los sentimientos por los que nos dejamos regir". Si Jean-Jacques hubiese descubierto un secreto tal, qué gran servicio habría hecho a aquellas gentes que aman la virtud sinceramente, y que, sin embargo, encuentran en los cambios sucesivos, en las continuas vicisitudes de su ser, infinitos obstáculos que les impiden se-

guir un plan fijo y razonado en la conducta de la vida. ¿Habrá, pues, algn secreto para asegurar un ser tan expuesto a las fluctuaciones? ¡De buena gana daría la mitad de mi vida por descubrirlo! No creo que exista un hombre cuya existencia sea tan variable como la mía. Estas variaciones las atribuyo a mi temperamento desordenado o quizá a la constitución de mi cerebro, cuyas fibras débiles y delicadas son susceptibles de recibir sucesivamente todas las modificaciones que puedan producir los diferentes objetos a cuya influencia estoy sometido. No puedo conservar ninguna forma constante y mis principios me parecen bien o mal fundados, según lo que soy en tal o cual disposición. Sin embargo, mi voluntad es firme, querría ser virtuoso y estoy íntimamente convencido de que no puede haber felicidad para mí sin una conducta sabia y conforme con los verdaderos principios de la moral. En ciertas épocas, me siento invadido por el bien, adoro la virtud; en otras, siento una tibieza, una debilidad tal que me hace indiferente a mis obligaciones. ¿De dónde procede esto? ¿Es que todos nuestros sentimientos, nuestros afectos, nuestros principios no dependerán más que de ciertos estados físicos de nuestros órganos? ¿Sería siempre la razón impotente a la influencia del temperamento? La libertad, ¿no consistiría en otra cosa que en la conciencia de un estado del alma, tal como deseamos que sea, dependiendo sin embargo de la disposición del cuerpo, sobre la cual no tenemos ningún poder, de modo que cuando somos como queremos pensamos que nuestra alma produce, por su actividad, los

efectos en que ella se complace? Mis dudas acerca de esta importante cuestión serían perdonables en la situación perpleja e involuntaria en que me hallo.

Los moralistas no dicen nada a este respecto. En sus tratados hacen siempre abstracción de lo físico; diríase que hablan de un ser puramente espiritual e inmutable en cuanto apenas tienen en cuenta el cambio que producen en nuestros afectos los estados variables de nuestros órganos. Sería deseable que un hombre habituado a la observación analizara la voluntad, como Condillac lo ha hecho con el entendimiento. Para esta importante cuestión se precisaría un filósofo que se replegara con frecuencia sobre él mismo o que apenas saliera de sí mismo. Desgraciadamente, esta aptitud para observarse con regularidad quizá dependa del estado del enfermo. Las gentes sanas casi no pueden permanecer dentro de sí mismas; todo les invita a salir y a la dispersión exterior. Los que padecen algún sufrimiento conocen mejor su interior, pero carecen de la capacidad suficiente para mostrarlo a los demás. Así, pues, corremos el peligro de ignorar siempre esta cuestión. No sé si Rousseau habría estado dispuesto plenamente a tratar este tema; su obra me hubiese sido muy útil y me habría servido de gran provecho.

IV

La felicidad reside en nosotros mismos. Cada uno repite esta verdad, pero nadie quizás sabe lo que entiende

con ello y casi nadie actúa de acuerdo con este principio. ¿De qué modo la felicidad está en nosotros? ¿Depende de los sentimientos? Pero si tales sentimientos son modificados continuamente por los objetos exteriores, entonces dependen de ellos. ¿O está sometida a un determinado estado de nuestro ser? Ahora bien, o este estado es físico y depende del modo como están articulados ciertos resortes corporales, ciertas fibras cuyo mecanismo desconocemos; o este estado es intelectual y depende de la modificación de nuestra alma, sin que nuestro cuerpo ejerza sobre ella influencia alguna. En el primer caso, la felicidad es independiente de nosotros, puesto que no ejercemos ningún poder sobre el mecanismo de nuestra organización; según la última hipótesis, podremos creer que, en virtud de nuestra libertad, ejercemos un poder activo sobre la economía de los afectos de nuestra alma y podemos dirigirlos de modo que resulte una armonía, un orden que colme el alma de voluptuosidad. No pretendo decidir nada a este respecto. Para saber lo que es en realidad, sería necesario leer en todas las almas sucesivamente, ser cada uno de los hombres y no dispongo más que de mi sentido íntimo. He tratado de buscar lo que constituye mis momentos felices y he sentido siempre que dependía de un cierto estado de mi ser, absolutamente independiente de mi voluntad. He comprendido que los sentimientos que me afectaban dependían de este estado, sin engendrarlo; que todos mis pensamientos, todas mis acciones, estaban dirigidos por esta situación; que variaban con ella; que lo mismo en la cal-

ma más absoluta, que en el desorden extremo, que en una cólera insoportable, seguía las vicisitudes de este estado incomprensible; que las cosas que me agradaban más en un momento, me desagradaban en otro; que si algunas veces afectaba, hería mi corazón o lo penetraba de alegría, estaba indiferente en otras circunstancias. En una palabra, he comprendido que estaba conducido por un principio que no podía dominar nunca.

Según mi experiencia, razono así: los hombres que comparten tales opiniones, que se entregan a tales sentimientos y que piensan emplear su libertad, muy bien podrían como yo estar siempre dirigidos por el estado en que se hallan en ese momento; y cuando atribuyen su felicidad o su desgracia a los principios que han aceptado o a las cosas exteriores por las que están influídos, quizás esta persuasión procede de que no se examinan y que, prestando escasa atención a las vicisitudes de su ser, van siempre a buscar la causa de lo que padecen fuera de ellos, mientras que eso tiene su razón de ser únicamente en su disposición interior. Un hombre, por ejemplo, que tuviera todos los afectos sociales, se aplaudirá y creerá deber a su razón esta feliz disposición, pero la economía de sus afectos, ¿no dependerá del equilibrio de sus humores? Cuando este hombre esté atacado de marasmo o consunción, ¿qué llegarán a ser sus sentimientos morales?... Yo mismo, ¿qué he hecho de bueno cuando me encontraba en este estado de calma que deseo prolongar? ¿Soy mejor, soy más virtuoso en el instante anterior en el que el tumulto y las agi-

taciones se habían apoderado de mí? Según mi experiencia, que no pretendo hacer pasar por testimonio de la verdad, estoy dispuesto a concluir que el estado de nuestros cuerpos, o un cierto mecanismo de nuestro ser al cual no dirigimos, determina la suma de nuestros momentos felices o desdichados; que nuestras opiniones están siempre dominadas por este estado, y que generalmente todas las afecciones que vulgarmente consideramos como causas de la felicidad no son, incluso la felicidad misma, más que efectos de la organización.

V

25 de diciembre, 1794. Estoy solo, cerca de mi chimenea, retenido en mi habitación a causa de un frío muy intenso que ha venido con la noche, y con una tal rapidez que el termómetro ha descendido bruscamente de ocho grados sobre cero a siete grados bajo cero. Puesto que nada mejor tengo que hacer y soy incapaz en este momento de entregarme a una tarea continua, preciso es que me distraiga reflexionando acerca de mi actual posición, respecto a mi corazón, en esta época de mi vida.

Nuestra existencia está o separada por épocas bien definidas o sus diferentes períodos se suceden insensiblemente y avanzan en confusión, por una graduación que hace imperceptible el paso de uno a otro. Es cierto que nuestra existencia no ofrece dos instantes parecidos. El hombre, arrastrado por una corriente rápida, desde su naci-

miento hasta su muerte, no encuentra ninguna parte donde anclar; sus sentimientos, sus ideas, su manera de ser se suceden sin que él pueda detenerlos; su estado moral varía como su estado físico. Los cambios del alma responden a aquellos que se originan en el cuerpo y éste está sujeto a todo género de vicisitudes. Entre los cambios insensibles que padece en la sucesión de los períodos generales de la organización, es decir, nacimiento, desarrollo, decrecimiento, está sujeto todavía a las anomalías irregulares, a las circunstancias en que se halla colocado. Los modos de la sensibilidad a los cuales corresponden los diferentes sentimientos de la existencia, están sometidos a la vez a un movimiento general y regular, dirigido por las leyes de la organización, y a los movimientos particulares que no podemos medir ni prever. De este modo es como, en el sistema del mundo, los cuerpos celestes son arrastrados en el espacio por una fuerza general; pero cada planeta tiene su movimiento particular.

Cada hombre debería estar atento a estos diferentes períodos de la vida; debería compararse, asimismo, en épocas distintas, tomar nota de sus sentimientos particulares, de su manera de ser, observar los cambios, durante pequeños intervalos, y tratar de seguir las variaciones que en el estado físico corresponden a estas irregularidades en el estado moral. Examinándose a continuación en períodos más separados, compararía sus principios, su manera general de ver durante un cierto tiempo, su virilidad, por ejemplo, con las ideas que tenía en su adolescencia y en su

vejez. Si tuviéramos así diversas memorias hechas por observadores de sí mismo, ¡qué luz arrojarían sobre la ciencia del hombre!... Si, además, cada uno hubiera determinado con más o menos exactitud su temperamento y las alteraciones que ha sufrido, podríamos conocer, por comparación, la relación de los sentimientos morales con los diversos estados de la máquina y, en virtud de un principio general, precisar cuál es el carácter moral correspondiente a tal o cual sentimiento e, incluso, resolver más o menos este problema insoluble: dado tal estado físico, determinar el estado moral, y viceversa. Creo, a pesar de que mi corta visión no abarque este proyecto más que de un modo confuso, que no se conseguirá jamás de otra forma un perfecto conocimiento del hombre, y que no se le dirigirá nunca por medios morales, si no añadimos el conocimiento de los medios físicos.

Pero, ¿cómo un proyecto tal podría realizarse? Los hombres, siempre entregados a los objetos exteriores, no existen más que fuera de ellos mismos. Por eso es difícil persuadirles cuando cambian de gustos, de carácter, de que estos cambios les pertenecen; siempre tratan de atribuir sus propias variaciones a lo que les rodea. En lugar de pensar en quién recibe las sensaciones, hacen depender todo de los objetos de estas sensaciones, como si tales objetos poseyeran alguna realidad. De aquí proceden los falsos planes de la felicidad. Se dice: tal hombre es feliz porque posee tal bien, sin preguntar cuál es el estado de su corazón. Seré totalmente feliz, dice otro, cuando haya alcanzado un cierto

grado de fortuna; pero no se le ocurre pensar que, quizás, para entonces, esté de tal modo dispuesto que no pueda apreciar ninguno de los goces que se promete. Volvamos a mí.

Si hubiera practicado lo que acabo de decir, si, desde hace dos años que vivo tranquilo, ocupándome de mí (como hacen de ordinario las gentes solitarias) hubiese tenido en cuenta todas las variaciones que he sufrido sucesivamente, resultaría el cuadro más original, más variado e, incluso, el más instructivo para mí. Mi sensibilidad concentrada, a falta de objetos sobre los que ejercitarse o, mejor aún, a falta del hábito de ejercitarse por medio de los objetos simples que me rodeaban, se ha replegado sobre sí. Con una máquina endeble casi siempre enferma, no podía estar atento al exterior; vivía, pues, encerrado en mí, siguiendo las vicisitudes que se operaban en mi manera de ser. Confieso aquí que jamás me he encontrado dos días seguidos en la misma posición; jamás lo mismo a la mañana que a la tarde; jamás también ha habido continuidad en mis gustos y mis proyectos. No he deseado nada nunca con constancia. Lo que halaga a los hombres, lo que les domina, las riquezas, la ambición, ¡nada de todo esto me ha tentado un solo instante; nunca me he ocupado de los negocios! He estado en mi casa como un extraño, gustando del placer de las pequeñas comodidades de la vida, pero sin proporcionármelas con orden. De este modo, me faltaba todo cuanto ejercita ordinariamente la actividad de los hombres, y les obliga a pasar la vida lle-

nos de inquietud, de distracciones que les atormentan, es cierto, pero sin las que serían todavía más desgraciados, puesto que el aburrimiento envenenaría su vida. En efecto, es necesario practicar esta actividad, consumirla, y cuando carece de medios o no puede crearlos o se ve obligada a concentrarse, entonces atormenta al desdichado que la acumula, semejante al fuego eléctrico que, cuando se comunica por igual, conserva su equilibrio, pero que, concentrado sobre un paciente, le atormenta, le agita y acabará por destruirlo. Esta actividad es uno de los caracteres diferenciales de nuestra especie; entra en los proyectos de la Naturaleza, que al haber creado al hombre para la sociedad, le ha dado esta necesidad de ocupación, de trabajo, que tal estado exige. Pero esta actividad está siempre en relación con los modos de la sensibilidad. Cuando estos modos son constantes, o en lo físico, se da lo que los fisiólogos llaman "estabilidad de energía", puede aplicarse a una determinada serie de objetos análogos entre sí; entonces vemos una voluntad más permanente, más fija. Cuando, por el contrario, los modos de la sensibilidad son variables, y están sujetos a continuos extravíos, el hombre así afectado se siente continuamente llevado de unos objetos a otros; no puede mantenerse firme, ni hacer hincapié sobre nada; ningún gusto sensato, ningún carácter determinado, la irresolución, el estado más penoso colman su vida. Odia lo que amó ayer, no se comprende a sí mismo: *Oestuat et vitae disconvenit ordine et toto!*

Durante mucho tiempo he vivido en este estado; mi

manera de ser y sentir jamás ha sido constante. Después de una vida de tumulto y disipación, me he retirado a la soledad en que vivo ahora. Bajo mi mirada vuelve a cruzar lo que ha realizado sucesivamente mi actividad durante veintiséis meses hasta este momento. ¡Gran época! Dos años fueron consagrados al estudio, quiero decir a los libros, pues ahora no he hojeado sino aquellos que no había aprendido. La necesidad de hacerme sabio me ha atormentado mucho tiempo; pero el deseo de aprender todo a la vez, fruto de un defecto de estabilidad que ya he descrito, me ha llevado a muchas materias que no tienen nada en común; he perdido un tiempo que podía haber empleado de una forma útil, sin duda, si me hubiese entregado a aquellas partes que realmente me convienen y que, creo, son la metafísica y la moral. El estudio de las matemáticas me ha ocupado bastante tiempo, me he explicado muchas cosas en esta ciencia, pero no tengo una cabeza hecha para el cálculo y mi salud está demasiado debilitada para soportar el esfuerzo que exige este estudio. Sin embargo, aunque apenas me haya aprovechado y entre el número de ideas que he acumulado pocas hayan quedado en mi espíritu. al menos creo haber empleado mi superflua existencia del modo más inocente. Era avaro de mi tiempo, trataba de emplearlo con escrúpulo. Por el hábito de la ocupación había adquirido una cierta moderación que podía considerarla como perteneciente a la filosofía, pero que en realidad procedía, según creo, de la debilidad cada vez mayor de mi temperamento. Mis pa-

sados gustos se habían adormecido, aunque no extinguido: circunstancias nuevas los han despertado y me han hecho comprender que no había cambiado tanto como creí en un principio. A la vez, me han inspirado el proyecto de formar un plan más sólido, más apropiado a mi estado real que el que anteriormente adopté. La modestia está en una montaña muy escarpada; si hacemos un esfuerzo demasiado fuerte, si queremos subirla demasiado de prisa, corremos el peligro de caer antes de haber llegado a la cima. Subamos, pues, a pasos lentos.

Quiero dar una prueba referente al escaso dominio que nosotros ejercemos sobre nuestras propias ideas, de modo que estos fantasmas ligeros aparecen, desaparecen, pasan, vuelven a pasar de nuevo, se suceden ordenadamente, o con una extravagancia insoportable, sin que el alma, como espectador, pueda reparar el desorden que atribuye a alguna alteración física, ni producir la armonía que se atribuye a sí misma. Me parece, por lo que a mí se refiere, que no soy de ninguna forma el dueño de mis ideas; mi cerebro tan pronto depende de un tono como de otro; una fibra excitada por azar producirá una excitación en aquellas otras fibras que están unidas a ella, y de aquí una serie de percepciones que no puedo detener ni prever. Algunas veces, varias fibras disonantes son sacudidas a la vez; entonces la cacofonía reina en el cerebro, como si una mano ignorante tocara al mismo tiempo las teclas de un clavicordio. ¿Qué puedo hacer?; no es culpa mía, es del obrero. Volvamos a mi prueba. No he

tratado nunca de componer versos. A la edad de dieciocho años, estando enamorado, intenté hacer algunas rimas. Desde entonces, ni siquiera he soñado con intentarlo. Desde hace cuatro o cinco años, he olfateado en obras serias y abstractas; no he leído ningún poeta, y según la idea de frivolidad que atribuí a esta ocupación, a menos que no se posea una aptitud decidida, un talento nacido para la poesía, hubiera creído que tal ocupación habría sido el último de mis pasatiempos... con estas disposiciones. Uno de estos días encontré por casualidad una cantata de Metastasio, titulada *La Prima vera* o *La primavera*. No sé cómo se me pudo ocurrir la idea de traducirla en verso. En un principio apenas le concedí importancia; después insensiblemente esta idea se afirmó. Intenté el primer verso. Creí triunfar; luego me entregué de lleno a ello, a pesar de avergonzarme y burlarme de mí. Pasé algunas horas en tan singular tarea, para la cual, seguramente, no estoy hecho y no tiene relación alguna con mi manera de ser habitual. He aquí mi traducción, buena o mala, pero que conservará su puesto entre las locuras que pasaron por mi cabeza:

Ya los prados rescatan su verdor,
los árboles se cubren de flores,
el suave céfiro reanima la Naturaleza.
La primavera se reviste de los más ricos colores.
¡Ay!, ¿por qué siento derramar mis lágrimas
en esta época de placeres?
¿De dónde procede que los céfiros nacientes
despierten el furor de las armas?

¡Oh crueldad del destino!
¡Oh desgraciada Irene!
¡Mi amante va a lanzarse en seguida a la arena!
Primavera cruel, me traes la muerte.
Flores que nacéis en la pradera
o céfiros cuyo soplo entreabre estos capullos,
id a llevar a otra parte
el placer y la vida.
Vuestros favores se cambian en mi pecho en veneno.
Desconoce el amor, ignora sus encantos
este bárbaro, este insensato
que practica la crueldad,
inventando estas armas homicidas,
azotes de la Naturaleza y la Humanidad.
¡Oh delirio, oh furor, el amante huye de su amada,
corre hacia el enemigo! Se lanza al combate.
Y abandonando el amor,
la trompeta guerrera es todo cuanto le encanta.
¿Ambicionarás, Ticis, los laureles?
¡Ah, guárdate de tan falsa gloria!
La carrera del amor te ofrece también la victoria,
y un amante, ¿no es también un guerrero?
¿No tiene necesidad, acaso, del arte, del tiempo, de la [experiencia?
¿No debe sufrir penosos trabajos
para conocer el plan de ataque, de defensa,
para poderse librar de rivales peligrosos?
¡Qué triunfo en la conquista!

¡Qué arte para saber emplearlo
en el momento del asalto, que es necesario precipitar,
o en el de hacer una hábil retirada!
Este arte profundo del amor puede inspirarlo.
Unas veces llega a ser temerario;
sabe cuándo debe mostrarse lánguido;
su tono se vuelve más refinado
o bien parece exhalar una cólera astuta.
Sin embargo, a estas disputas suaves,
sucede, en seguida, una tregua agradable;
en fin, después de la lucha amable,
vencedores y vencidos bendicen el combate.
Pero, ¿qué escucho? El sonido de la trompeta
me anuncia que vas a partir.
¿Por qué alejarte? ¡Ingrato, detente!
¡En vano quiero detenerte!
¡Parte, pues! La desdichada Irene
no quiere marchitar tus laureles;
pero antes de abandonarla,
antes de romper una cadena tan delicada,
vuelve una vez más la mirada sobre mí.
¡Dios mío, es la última!
Vete, pero regresa coronado de gloria.
Consérvame la vida, vigilando tus días.
Y vuelve pronto para unir los mirtos del amor
con los bellos laureles de la victoria.

Sueña, en cualquier lugar donde estés,
alguna vez en mi pena.
Y di para ti: la fiel Irene
no respira, no vive, no existe más que para mí.

VI

Cuando examinamos un objeto situado en la lejanía parece tanto más alejarse cuantos más objetos se interponen entre el espectador y él; así es como el hombre que se ocupa y llena su vida de acciones o de trabajos útiles, considerando hacia el punto de partida y éste en que ahora se halla, cree haber recorrido un largo camino, mientras que el hombre ocioso, inútil para los demás, con la carga de sí mismo, cuya vida transcurre desde una debilidad letárgica hasta una frívola actividad, encuentra que el tiempo ha emprendido el vuelo muy velozmente. Para este último, las jornadas son largas y los años muy cortos: es lo contrario de lo otro. Cuando en la duración no se intercala ninguna acción que la divida, parece acortarse, como el espacio vacío en cuyo límite percibimos el objeto. Trabajemos, pues. El trabajo tiene, entre otras ventajas, la de abreviar las horas y prolongar la vida.

INTRODUCCIÓN
A
NUEVOS ENSAYOS DE ANTROPOLOGÍA *
(1823 - 24)

* Traducción de Amando Lázaro Ros.

Desde hace ya mucho tiempo vengo dedicándome a estudios acerca del hombre, o más bien acerca de mí mismo. Al final de una vida ya avanzada, puedo afirmar con verdad que nadie se ha contemplado o se *ha visto pasar* como yo a mí, hasta en aquellos momentos en que estuve recargado de actividades que arrastran de ordinario a los hombres hacia fuera de sí mismos. Recuerdo qua siendo niño me asombraba de sentirme existir; una especie de instinto me empujaba ya entonces a contemplarme por dentro, para descubrir de qué manera podía vivir y ser el que soy.

Este fijar una atención firme y perseverante en los fenómenos interiores a lo largo de un espacio de tiempo bastante prolongado, debió producir un conjunto de ideas psicológicas, de observaciones y de recuerdos que, de haberse puesto por escrito, formarían gruesos volúmenes, si yo hubiese creído que su publicación podía tener para los demás idéntico interés o la importancia que personalmente yo les atribuía.

La sección de ciencias morales y políticas propuso el año 1802, como tema para optar al premio suyo, determinar *la influencia del hábito* en las ideas o en el actuar del espíritu humano. Yo sentí entonces por vez primera la necesidad de verterme hacia el exterior. Reuní los materiales que acerca de esa cuestión tenía en poder mío y presenté a

dicho concurso una Memoria, más con carácter de ensayo que como composición académica digna de ser premiada, aunque, en contra de lo que yo presumía, le fué otorgado el premio.

Había en aquel trabajo una idea dominante, una realidad primordial de observación en torno de la cual se agrupaban todas las demás. Hela aquí:

El hábito o repetición de idénticas impresiones recibidas del exterior embota, altera, marchita poco a poco y acaba borrando por completo todo cuanto hay de sensible, hablando con propiedad, en tales impresiones, es decir, cuanto en los comienzos produjo placer o dolor en el alma. Y, por otro lado, todo cuanto se relaciona con el conocimiento o con el empleo de los medios de representación clara y marcada de las ideas, dentro de nosotros o fuera de nosotros, adquiere nitidez, rapidez y seguridad mayores con la repetición de las mismas impresiones o de los mismos actos.

Existe, pues, decía yo, en la representación o en la percepción objetiva, alguna cosa o alguna manera de ser que no se encuentra en la sensación subjetiva que se limita a producir en el alma placer o dolor. ¿De dónde procede esa cosa, esa manera de ser? Comparando realidades de nuestra naturaleza y llevando a cabo un nuevo análisis de los sentidos, vemos que no procede ni del exterior, ni del alma, limitada a una simple actividad pasiva, dependiente de los estímulos externos u orgánicos, y, como consecuencia de ello, confundida y como identificada con la organización viviente o principio de la vida animal. Procede del alma,

dotada por su naturaleza misma de una actividad libre que libera hasta cierto punto los modos o actos mediante los cuales ordena los lazos de la sensación, de la necesidad de las cosas de la naturaleza exterior; que la hace vivir con una vida nueva, que imprime a sus productos un carácter de fuerza, constancia y perfectibilidad que está por completo ausente en la sensibilidad pasiva. Ésta, sometida a la influencia deletérea de todos los objetos que la excitan, se aniquila a sí propia con la repetición de su propio ejercicio.

Al distinguir estas dos opuestas maneras de influencia que el hábito ejerce sobre el hombre todo, es decir, estudiando sucesivamente todos sus sentidos exteriores, todas sus facultades receptivas y activas en relación con los efectos opuestos que la repetición de los mismos actos ejerce sobre su funcionamiento, me vi conducido por los fenómenos mismos a señalar una línea de demarcación bastante exacta entre lo que hay en nuestra naturaleza de pasivo y lo que hay de auténticamente activo o de libre, entre lo que de nosotros mismos depende hacer en favor de nuestra educación intelectual y moral en esta vida que nos prepara para otra, y aquello que soportamos a pesar nuestro, aquello que no está en nuestra mano en modo alguno cambiar, lo que pasa, lo que cambia incesantemente, lo único que debe morir por completo, tal y como muere a cada instante.

Y al meditar así en que la conciencia, es decir, el sentimiento idéntico que invariablemente experimentamos de nuestra existencia particular, o de nuestro *yo*, debería alterarse más que las restantes modificaciones sensibles si no

tuviese un carácter esencialmente distinto del de las sensaciones transformadas, llegaba ya entonces con toda naturalidad a la conclusión de que el *yo*, la persona, tenía su fundamento, o su manera de ser primera, en la actividad esencial al alma humana; afirmaba que el *yo* no era otra cosa que el sentimiento de la fuerza activa y actuante en cada momento para imprimir al cuerpo los movimientos de traslación encaminados a desplazarlo, a transportarlo en el espacio, a situar sus distintas partes al alcance de los objetos o de las causas de sensaciones; en una palabra, a servir en muchos casos de instrumentos necesarios de estas mismas sensaciones. Así fué como en aquel primer esbozo bastante informe encontré el fundamento y el germen de ideas que precisaban ser elaboradas y mejor clarificadas dentro de mi espíritu, si habían de conseguir una atención más seria de los filósofos.

La misma Academia no tardó en proporcionarme la oportunidad de desarrollar el principio fundamental de mi obra acerca de *El hábito*, brindándome campo mucho más extenso para su aplicación. El nuevo tema propuesto para el concurso del año XIII (1805) estaba concebido en estos términos: "¿De qué modo puede descomponerse la facultad de pensar, y qué facultades elementales hay que reconocer en aquélla?"

Semejante cuestión produjo algo de escándalo entre ciertos hombres de ingenio, jueces malos en materias filosóficas, porque éstas requieren algo más que ingenio. Tales señores, acostumbrados a dar el tono en el mundo que habitan, al-

zaron sus voces contra la Academia, protestando de que ésta hubiese puesto al orden del día, según ellos, la descomposición del alma, como si ésta fuese material. Ahora bien, cuando se discute con seriedad y de buena fe, es preciso no tomar los vocablos en el sentido arbitrario que cualquiera se cree autorizado a atribuirles de acuerdo con una opinión determinada; es preciso tomarlos en la acepción concreta que les dan las doctrinas que se quiere combatir. Es muy cierto que, desde el punto de vista sistemático en que se situó Descartes al emplear el vocablo pensamiento para expresar con el mismo el atributo esencial y la esencia misma del alma, en contraposición al cuerpo, cuya esencia es la extensión, no sería posible tratar de descomponer este pensamiento o facultad de pensar, reducido por abstracción a una cosa simple, sin contradecir el sentido mismo del vocablo, sin ser infiel al principio que le sirvió de punto de partida, o a los convencionalismos de su propio idioma. Pero ni la opinión de Descartes ni la expresión verbal que la ha consagrado son artículos de fe.

Sin duda alguna que dentro del mismo vocablo *pensamiento* caben una multiplicidad o variedad cualquiera de modos, de ideas o de facultades elementales, y que cabe también el propósito de descomponer ese pensamiento así entendido, o de resolverlo en sus elementos, sin dejar de creer en la perfecta simplicidad del alma o del sujeto pensante, del *yo*, e incluso estableciendo de ese modo con mayor firmeza esa certidumbre.

Se planteaba el problema desde el punto de vista de las

teorías de Condillac, quien, como es sabido, reduce el alma humana a una simple capacidad receptiva de sensaciones o de impresiones producidas por causas o por objetos cualesquiera, cuya existencia exterior da por supuesta al mismo tiempo que plantea la sustancialidad del ser que recibe su acción. Descartes, por lo menos, requiere el movimiento junto con la materia para formar un mundo físico semejante al nuestro. En la doctrina de las sensaciones, por el contrario, parece que basta con la materia y que no hace falta el movimiento para formar el mundo de las ideas que integra la inteligencia o el pensamiento humano. Es un mundo exclusivamente lógico en el que no encontramos sino formas vacías, sin realidad. Analizar, descomponer el pensamiento en este sentido equivale a enumerar las formas diversas, los caracteres diversos que toma la sensación y que, dentro del convencionalismo de un lenguaje creado ex profeso, se expresan con el vocablo genérico de *pensamiento*. Es evidente que se trata de una descomposición o análisis lógico de la misma clase que el del matemático que suma o resta, adiciona o computa cantidades homogéneas o partes similares de una misma extensión abstracta.

En efecto, dentro del sistema de Condillac, la sensación es tan simple e inalterable como el pensar dentro del sistema de Descartes. Aunque, en un sentido diferente, un todo artificial formado por varias sensaciones de idéntica naturaleza pueda resolverse en sus partes, nunca se resuelve y descompone en sus elementos primitivos y simples, como pudiera resolverse y descomponerse un todo natural que se

tratase de conocer en sus verdaderos elementos constitutivos. Ahí puede verse toda la importancia y la ortodoxia de la cuestión planteada por el Instituto, que por aquel entonces izaba las banderas de la filosofía de Condillac; y también la poca seriedad y buena fe de la acusación de materialismo lanzada de antemano contra quienes tratasen de darle una solución.

Por lo que a mí respecta, entré seriamente en el fondo de la cuestión, no tomando los términos del enunciado ni en el sentido metafísico de los cartesianos, ni en el sentido completamente lógico de la escuela de Condillac, sino en una acepción verdaderamente psicológica fundada en la experiencia interior o en el hecho mismo del sentido íntimo, hecho primitivo cuya índole se trataba, en mi sentir, de examinar o de estudiar, para saber si cabía un análisis de la facultad de pensar, o a qué clase de analisis estábamos autorizados a someter el pensamiento humano.

Pues bien, si empezamos por concentrarnos dentro de los límites de la observación interior, o de los datos del sentido íntimo, el pensamiento primitivo no es otra cosa que la conciencia de la individualidad personal expresada por el vocablo *yo*. Ese pensamiento admite dos elementos diferentes que no se dejan llevar a la unidad absoluta, si no es saliéndonos del punto de vista de la experiencia interior para entrar en el campo de las abstracciones o de los sistemas aprioristas, es decir, partiendo de creencias necesarias o de nociones intelectuales dadas, como de principios generadores de la ciencia humana. Pero el pensar es conocer;

el conocer es ver mediante el espíritu; y el ver es cosa distinta del creer. Creemos necesariamente en el ser o en la causa que no podemos ver; pero para concebir lo invisible es preciso poseer la idea o el conocimiento de lo visible; y si, en el orden absoluto u ontológico de las existencias necesarias, lo invisible es antes que lo visible, en el orden natural de nuestros conocimientos relativos, o en el del desarrollo de las facultades del conocer y del creer viene sin duda alguna después.

Estudiando el pensamiento, el conocer humano, en su origen, para integrarlo en seguida en el conjunto de sus medios y de sus objetos, se trata de arrancar no de una noción dada de la creencia en algo desconocido, inaccesible a toda visión exterior o interior, de algo, en fin, que no se puede decir qué es ni cómo es, o con qué base creemos que existe, sino del más simple y el más seguro de todos los conocimientos que a nuestro espíritu le es dado conseguir en el desarrollo completo de todas las facultades o medios de conocer, ya que se trata de arrancar de un conocimiento primero sin el cual ningún otro es posible, y mediante el cual todos los demás lo son, es decir, de un hecho primitivo que encierra, dentro de la unidad de la conciencia, un sujeto pensante o conocedor y un modo cualquiera pensado o conocido.

Esforzándome por captar el pensamiento humano en sus líneas primordiales, y siguiéndole hasta sus progresos más elevados, hallé siempre materia para una verdadera descomposición o para el análisis de dos clases de elementos que

en él se combinan siempre de la manera más íntima, arrancando de la idea de sensación considerada como perfectamente simple y llegando hasta las ideas más complicadas, más trabajadas de la inteligencia y de la actividad humanas. Partiendo de estos principios y siguiendo el desarrollo de sus consecuencias, llegué a una solución psicológica del problema propuesto que debió parecer, si no plenamente satisfactoria, bastante nueva por lo menos para merecer la atención de los pensadores y hacer esperar la consecución de algunos progresos más en el análisis del espíritu humano. Fueron, sin duda, estas consideraciones, las que hicieron que se adjudicase el premio a mi trabajo.

Circunstancias accidentales, que sería demasiado largo enumerar, hicieron que se suspendiese la impresión de aquella Memoria cuando ya iba bastante adelantada. Nuevas meditaciones me llevaron a rehacer aquel considerable trabajo. En esa tarea estaba ocupado, cuando la Academia de Berlín propuso como tema del premio que debía distribuir el año 1807 un problema que vino a perturbar todo el encadenamiento de mis ideas psicológicas.

El *Moniteur français* del 5 de octubre de 1806 publicó, en nombre de la sección de filosofía especulativa de la Academia de Berlín, un programa concebido en los términos siguientes:

"La Academia de Berlín ha observado que en la busca del origen y de la realidad de los conocimientos humanos menospreciábanse los datos primitivos del sentimiento íntimo en que se basa la ciencia de los principios, y que son los

únicos que pueden servir de fundamento al trabajo de la razón; o, por lo menos, que no eran estudiados, distinguidos y profundizados con esmero, y que cuanto mayor era la exigencia en lo referente a los objetos de la experiencia, mayor era también la facilidad con que se admitía la certidumbre de determinadas formas de nuestros conocimientos. En consecuencia, la Academia ha creído que una precisión mayor en el examen y en el enunciado de los datos primitivos, contribuiría al progreso de la ciencia. La sección de filosofía especulativa propone, pues, a la discusión de la Europa sabia la cuestión siguiente:

"¿Existen las apercepciones internas inmediatas?

"¿En que se diferencia la apercepción interna de la intuición?

"¿Qué diferencia existe entre intuición, sensación y sentimiento?

"¿Cuáles son las relaciones de estos actos o estados de alma con las nociones y las ideas?"

Estas preguntas parecían constituir un llamamiento al autor de las dos Memorias sobre *El hábito* y *La descomposición de la facultad de pensar*, laureadas recientemente por el Instituto de Francia. Tuve la convicción de que estaba en mejores condiciones que nadie para responder al mismo. Habría podido limitarme a enviar a la Academia extranjera mi última Memoria, y ella habría creído que había sido compuesta de acuerdo con su programa. Me serví, en efecto, de los mismos principios, de la misma especie de análisis y del mismo fondo de ideas que en mis Memorias

precedentes en el tratamiento de las nuevas cuestiones. Sentí únicamente la necesidad de transformar mi lenguaje y de modificar el plan de mi última obra. Habiendo recibido con mucho retraso el programa de Berlín, sólo dispuse para el nuevo trabajo de un número reducido de días, que me bastaron. Tuve muy poco después la dicha de recibir, juntamente con un premio, una carta que consideré como la más dulce y la más honrosa de mis recompensas por un trabajo emprendido sin más interés que el de la verdad y condenado por su naturaleza a morir sin gloria, ignorado o no agradecido por el mundo que la otorga.

1º — ¿Existe la apercepción interna inmediata?

—Existe, si existe un *yo* poseedor del sentimiento íntimo de su existencia individual, una, idéntica, que permanece siempre la misma mientras varían sin cesar todas las modificaciones adventicias, mientras todos los fenómenos internos y externos, sensaciones, representaciones, imágenes, pasan y se suceden en un flujo perpetuo.

El sujeto *yo* se distingue por la apercepción interna inmediata no sólo del objeto sentido o pensado, es decir, de la causa de las impresiones que experimenta interiormente o de los objetos que se le representan en el exterior; distingue, además, a él mismo, sobre el fondo de su existencia personal, de las ideas y de las sensaciones como de las representaciones que sin cesar le llegan y pasan. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer en realidad la conciencia o la apercepción, bajo tal modificación concreta que el *yo* experimenta. Pero no está ahí la solución del problema.

Apartando toda impresión accidental, exterior o interior, haciendo *tabla rasa* de las sensaciones o de las representaciones, ¿subsistiría siempre una apercepción inmediata interna del *yo*, inmediata o simple, porque no puede ser inmediata si no es simple, es decir, libre de toda composición? Sigo contestando: sí. Suponed una fuerza actuante, o que tenga la acción en potencia, que inicie el movimiento desplegando su acción motriz sobre una organización inerte, inmóvil, insensible y cerrada a toda impresión exterior; suponed que dicha fuerza está dotada de la sensación de su propia tendencia; que esta sensación del esfuerzo inmanente, que es el fondo mismo de la vida de relación, vendrá a constituir la existencia personal, a la que se irán agregando y con la que se combinarán todas las sensaciones llegadas del exterior o del organismo, y que no se confunde con ningún modo pasivo o adventicio.

Vemos, pues, que la apercepción interna es lo único que subsiste de todas las sensaciones o ideas, operaciones intelectuales, cuando se ha quitado todo lo que es pasivo, todo lo que no es inherente al *yo*, o que no nace de su actividad constitutiva. Aquí, lo mismo que en las cuestiones antes citadas de *El hábito* y de *La descomposición del pensamiento*, se trata de separar lo que hay en el hombre de activo y de pasivo, lo que es nuestro, nosotros mismos, y lo que es exterior, incluso de lo que está más próximo a nosotros, estando unido a nosotros de la manera más íntima, pero sin ser nosotros mismos;

2º La apercepción es esencialmente subjetiva, aunque,

como diremos más adelante, adquiera carácter de objetividad desde el primer paso del conocimiento. La intuición es objetiva por naturaleza; es la forma de toda exterioridad. El animal y el hombre en estado de pasividad tienen intuiciones; el ser pensante sólo tiene apercepciones internas;

3º La intuición difiere de la sensación inmediata de placer o de dolor; por ello se proyecta en el espacio, fuera del órgano en el que todo es sentido. La sensación se localiza en algún órgano; el sentimiento sólo pertenece al alma, que carece de localización; la una acompaña o antecede al ejercicio de la actividad; la otra es posterior a ese ejercicio o constituye una dependencia del mismo;

4º La apercepción inmediata del *yo* es el origen y la base única de todas las nociones universales y necesarias del *ser*, de *sustancia* y de *causa*; entra únicamente como condición o parte integrante de las *ideas*, productos sucesivos y eventuales de la experiencia exterior.

Éstos son los elementos psicológicos distintos que señalé en mis primeras Memorias; las cuestiones planteadas por la Academia de Berlín me proporcionaron únicamente la oportunidad de desarrollarlos por tercera vez, circunscribiéndolos con nueva precisión en la Memoria que ella honró con sus votos.

Por último, la Real Academia de Ciencias de Copenhague propuso el año 1811, un tema de concurso que caía también tan por completo dentro del sentido de mis escritos anteriores, que, a pesar de que graves ocupaciones tiraban de mi atención hacia el exterior, muy lejos de toda

especulación psicológica, no pude resistir al deseo de contestar a las preguntas planteadas por dicha sociedad sabia. La Memoria que compuse en esa ocasión venía a ser un resumen de todas mis meditaciones y búsquedas anteriores acerca de las facultades del espíritu humano, de las dos clases de principios que concurren en su ejercicio, y, por consiguiente, de su división en facultades pasivas, orgánicas o animales, y facultades activas, intelectuales o humanas.

La Academia preguntaba: 1°) Si las experiencias, o consideraciones fisiológicas, que se refieren al cuerpo organizado vivo, podrían arrojar alguna luz sobre las operaciones atribuídas al alma humana, lo mismo que sobre la realidad del sentimiento íntimo que constituye la base de tales operaciones y sirve de criterio por distinguir lo que pertenece propiamente al alma, distinta o separada del organismo. La Academia de Copenhague entraba de ese modo por completo dentro de la finalidad anteriormente enunciada por la de Berlín; también ella quería poner de relieve, desde un punto de vista nuevo, toda la importancia de los hechos primitivos, para llegar a la base de toda teoría racional, lo mismo en lo que se refiere a las leyes de la vitalidad que a las del pensamiento, y en los lazos que unen a entrambas. Por lo que precede puede verse hasta qué punto mis investigaciones anteriores pueden aplicarse directamente a este nuevo punto de vista de la ciencia completa del hombre.

La Academia preguntaba: 2°) Si las investigaciones o consideraciones psicológicas acerca de las realidades del

alma humana o del sentido íntimo, pueden tener verdadera utilidad para la ciencia del hombre físico, o si esta utilidad no se limita únicamente a la observación de los fenómenos y al tratamiento de una especie particular de enfermedades, tales como la enajenación mental y los distintos desórdenes nerviosos que van ligados a la perversión correspondiente de las facultades intelectuales y morales.

Todo eso equivalía a pedir una teoría completa sobre las relaciones de lo físico y de lo moral en el hombre, tema el más curioso, pero al mismo tiempo el más difícil y el de mayor amplitud que pueden abordar los pensadores. Si hemos de tratarlo de la manera menos imperfecta posible, con facultades tan limitadas como las que posee hasta el hombre de mayor talento, se hace indispensable reunir y, si ello es posible, fusionar, manteniendo su diversidad, dentro de un solo cuerpo de ciencia, dos órdenes de hechos que tienden siempre a confundirse y a identificarse ante la vista del observador. Éste no advierte en tal caso que es su propia vista la que le engaña, que las realidades que él considera una después de otra corresponden realmente a dos naturalezas esenciales distintas, a dos géneros que le sería imposible reducir a uno solo sin hacer desaparecer con ello al sujeto mismo de la observación, o sin aniquilar una parte esencial de su existencia, aquella por la que es lo que es: un sujeto pensante y no sólo organizado, es decir, sujeto, ser activo y libre, y no sólo experimentante pasivo de las impresiones que recibe por sus órganos; hombre y no animal.

En efecto, cuando el espíritu examina desde un punto de vista exterior las condiciones primeras de toda vitalidad orgánica, los instrumentos necesarios de toda sensibilidad y movilidad apropiadas a cada especie de sensaciones, en fin, las funciones de sus órganos, o las leyes experimentales de acuerdo con las cuales se suceden, combinan, y propagan, o se transmiten los movimientos orgánicos constitutivos de estas funciones, se siente uno arrastrado por una pendiente insensible a tomar las funciones orgánicas como causas de los fenómenos, o como los fenómenos mismos, aunque sean de un orden esencialmente distinto de los que el observador puede representarse por los sentidos exteriores o por la imaginación.

Recíprocamente, cuando el espíritu se considera o se observa a sí mismo mediante una especie de vista interior concentrada sobre sus propios actos u operaciones activas, se abstrae y se aparta por eso mismo de todo cuanto puede ser representado exteriormente; se separa, por consiguiente, de todas las condiciones o instrumentos orgánicos indispensables para que empiece por vivir, y quizá para que pueda actuar, o dé principio al movimiento; para que medite como lo está haciendo, e incluso para que dude, como puede hacerlo, de la existencia real de tales órganos, de aquel cuerpo vivo que es una condición, o una parte integrante de su existencia como hombre.

En ambos puntos de vista, pues, el hombre como totalidad desaparece, y el sujeto de observación al que el observador se dedica no es sino una porción del hombre.

Casi se siente uno tentado a decir que no es sino una abstracción de la humanidad o del hecho total de existir humano. Pero sería un error expresarse de ese modo, si con ello quisiéramos significar que la vida orgánica sensitiva o animal, considerada en sus instrumentos, o en sus maneras de ser y en sus leyes objetivas, no puede existir o no existe realmente en el sujeto que llamamos el hombre exterior, abstracción hecha de la vida moral de la conciencia o del pensamiento que constituye el *yo*, el hombre interior. Los dos órdenes de hechos son completos, cada cual dentro de su género, sin que parezca que el uno agrega nada al otro. La fisiología y la psicología son como dos círculos que se tocan al menos por un punto y quizá por puntos múltiples; según la expresión geométrica, las curvas se penetran mutuamente y coinciden la una con la otra.

¿Desde qué punto de vista podrá el observador captar, en una especie de unidad, el fenómeno o los fenómenos comunes a dos existencias, a dos vidas que se reúnen en una sola vida compuesta que no se parece ni a una ni a otra de las dos componentes? ¿Cuál es el punto de vista desde el que ese mismo observador llegará a determinar la relación entre la causa activa y el fenómeno pasivo, llegará a captar el pasillo, inapreciable para el pensamiento reflejo y para todo sentido especial exterior (aunque quizá no lo sea para un sentido interior), que separa todavía la fuerza virtual, la que no actúa pero que está dispuesta a actuar, o lo hace quizá sin tener conciencia

de ello, de esa misma fuerza en pleno ejercicio y sabedora de que actúa o da principio a la acción?... He ahí el problema de la influencia o de las relaciones entre lo físico y lo moral, considerado en su fondo y en el orden más elevado de la ecuación que sería preciso resolver para determinar tal relación, no *a priori*, como lo han intentado metafísicos como Malebranche y Leibniz, que no han llegado sino a una solución negativa, y tampoco *a posteriori*, con ayuda de una experiencia determinada, tomándola por separado, tanto en uno como en otro punto de vista, de la humanidad exterior o interior (pues de ese modo desaparece el problema mismo y, en lugar de la relación pedida, no se encuentra ya sino la unidad, bien sea la unidad material que destruye o *corporiza* el alma, el *yo* del hombre, bien sea la unidad espiritual que destruye o idealiza y fenomenaliza el cuerpo orgánico viviente), sino mediante la experiencia de un hecho *sui generis*, único en su clase, que abarca los dos elementos de la humanidad en una sola e idéntica relación indivisible, cuyos dos términos son siempre distintos, pero que no pueden nunca concebirse separados, sin que el hecho primitivo, el sujeto mismo constituído por esa relación, quede destruído.

Es preciso confesar que semejante punto de vista es inconciliable con el modo corriente de entender y definir la moral del hombre, considerado en sus relaciones con lo físico. A nuestro entender, la moral reside por completo en la parte activa y libre del hombre. Todo lo que hay

en él de pasivo, todo lo que tiene relación inmediata con lo orgánico, todo lo que con éste se liga como con su sede local, o procede de su fuerza ciega, fatal, necesaria, corresponde a lo físico del hombre. Estas sensaciones inmediatas de placer o de dolor, estos atractivos de simpatía o las repugnancias inherentes al temperamento primitivo, o que con el mismo se confunden, haciéndose irresistibles por el hábito, las imágenes que se producen espontáneamente en el organismo cerebral, y que unas veces persisten con tenacidad y otras se despiertan en los paroxismos de determinadas enfermedades o desórdenes nerviosos, los movimientos bruscos, violentos y precipitados que tales arrebatos ocasionan, lo mismo si el *yo* del hombre está absorbido y no participa en ellos, que si asiste como espectador, las apetencias, las inclinaciones, ciertas resoluciones, ciertas ideas que siguen necesariamente la dirección de lo físico, todo eso, decimos, cae fuera del dominio de la moral. Ni siquiera se puede decir que esa pretendida moral no es otra cosa que lo físico vuelto al revés; es pura y simplemente lo físico, lo fisiológico; lo moral está en otra parte.

Adaptándome a estos principios conseguí dar respuesta a las cuestiones planteadas por la Academia Real de Copenhague.

Contesté a la primera negativamente, demostrando, desde mi punto de vista, que las consideraciones y las experiencias fisiológicas que tienen por objeto los fenómenos del cuerpo vivo, estudiados en sus funciones, movimien-

tos o cambios diversos de los órganos que lo componen, no pueden arrojar luz alguna sobre los fenómenos del pensamiento o de la conciencia, sujetos de observaciones y de experiencias de naturaleza totalmente distinta. Demostré que sirven más bien para oscurecerlos cuando se pretende explicar los hechos intelectuales con ayuda de las realidades fisiológicas. Esto puede ocurrir de varias maneras; bien tomando los movimientos o las funciones de los órganos como causas de los fenómenos intelectuales (Cabanis y los fisiologistas); bien empleando los primeros únicamente como signos naturales o símbolos destinados a representar a los segundos (Ch. Bonnet); o bien, finalmente, pretendiendo confundir los dos órdenes de hechos dentro de una misma clase, identificando la percepción con la sensibilidad animal y colocándola en el mismo rango que las propiedades vitales u orgánicas, aplicando a la perceptibilidad y a la voluntad humana los vocablos engañosos de sensibilidad y contractilidad animal (Bichat). Estas pretendidas explicaciones son ilusorias y falsas, porque al quedar las experiencias fisiológicas reducidas a su propio valor, resultará que no se puede decir que lo físico actúa sobre lo moral, entendido en su verdadero sentido, porque las funciones o movimientos del organismo no pueden ser jamás sino efecto de alguna causa inmaterial, y no causa de los actos intelectuales y morales, que ninguna homogeneidad de naturaleza tienen con ellos y no pueden colocarse con tales fenómenos bajo una sola e idéntica relación de causalidad.

Por lo que se refiere a la segunda cuestión, mi respuesta era afirmativa. Yo afirmaba que las investigaciones u observaciones psicológicas de los hechos del sentido íntimo podían y debían iluminar en muchos puntos esenciales la ciencia del hombre físico. Dediqué una buena parte de la Memoria a determinar y distinguir los puntos en que se ejerce esa influencia, así como las condiciones y los medios de semejante ejercicio. En efecto, la experiencia atestigua que las funciones vitales se ven fuertemente modificadas por afectos, sentimientos o ideas que sólo pueden pertenecer al alma del hombre que influye sobre sí misma *simpáticamente*, a consecuencia de ciertos cambios ocurridos en los órganos, aunque éstos no puedan nunca ser causas activas o eficaces de sus propias modificaciones ni de sus actos. Además, y por encima de todo, la fuerza propia del alma es la causa primera, libre, constantemente activa, de una clase completa de movimientos o de actos ejecutados por ciertos órganos que ella tiene bajo la dependencia suya; por eso es ella la única que puede cambiar directamente el estado del cuerpo, del mismo modo que concurre a cambiar indirectamente y por simpatía ese cuerpo mediante los efectos orgánicos de las pasiones. De modo, pues, que lo moral actúa sobre lo físico hasta cierto punto; la voluntad, la sensibilidad del alma, actúan y reaccionan sobre las facultades vitales u orgánicas, en aquello que éstas son modificadas por el alma causa, lo que no impide que el cuerpo tenga sus leyes propias, contrarias con frecuencia a las del espíritu.

MEMORIA SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA IDEOLOGÍA Y LAS MATEMÁTICAS

(1803)

Desde ese oscuro origen en que la geometría (como dice Bonnet con su estilo poético), "nacida como un gusano del fango del Nilo, trazaba al arrastrarse los límites de sus posesiones", hasta esta época brillante en la cual, remontándose, se eleva a las cumbres de las montañas, mide con un vuelo audaz las llanuras celestes y penetra por último en la región del infinito; desde ese origen vemos ya ensancharse el círculo de esta ciencia y aumentar progresivamente: abarcar, en su avance, el sistema completo de los objetos, de las ideas o las relaciones susceptibles de "medida"; excluir y apartar todo lo demás. De este modo, se forma, en el sistema general de los conocimientos o de los productos infinitamente variados de la actividad del espíritu humano, un dominio aislado, en el que debe, durante mucho tiempo, concentrarse la evidencia. El contorno del círculo separará la luz de la sombra y les impedirá mezclarse, confundirse. Ya consideremos los progresos de las ciencias matemáticas en su aplicación práctica a las artes, como resultados necesarios de las exigencias y los intereses del hombre en sociedad, o bien los sigamos a través de estas investigaciones teóricas profundamente abstractas que (en espera de su aplicación lejana y contingente) provocan una atracción poderosa a la curiosidad, un alimento adecuado a estos cerebros perfecta-

mente organizados que tienen la necesidad de ejercer su capacidad; en cualesquiera de estos casos, vemos que esas ciencias avanzan independientemente, en sus progresos, de las diversas ramas de la "filosofía".

Concentrada en su objeto simple, con un método especial y un lenguaje propio, la geometría hubo de permanecer extraña, sobre todo, a las ciencias que tienen por objeto la naturaleza y las facultades del hombre; no tenía ninguna necesidad de ellas, y a su vez estaba demasiado alejada para auxiliarlas. Por desgracia, estas últimas ciencias no pudieron compartir su certeza, y felizmente las matemáticas no pudieron seguir y compartir los errores de aquéllas. ¿Qué punto de contacto, por ejemplo, podía existir entre esta ciencia tenebrosa que, bajo el nombre de "metafísica", erró tanto tiempo en los espacios imaginarios creyendo, con términos vacíos de sentido, descubrir la naturaleza de las cosas, penetrar en la región de las esencias, y la ciencia real que, sin apartarse del mundo sensible, extraía sus materiales de los objetos de nuestras percepciones claras y distintas? Jamás hubo oposición tan marcada, dirección tan divergente; jamás línea de demarcación alguna fué tan claramente establecida como la que parece separar la metafísica y la geometría. Las vemos aisladas en cuanto a sus resultados y sus influencias; una propaga la luz, otra acumula sus nubes en los mismos lugares, los mismos tiempos y hasta en los mismos cerebros. Vemos brillar las matemáticas en los griegos, desde el gran esplendor de Tales, Pitágoras y Platón hasta la

destrucción de la escuela de Alejandría, en la que se conservó tanto tiempo el fuego sagrado de la ciencia. En este gran intervalo, entre los mismos griegos, en el seno de esta misma escuela, la metafísica no es más que una jerga pueril, un tejido monstruoso de sueños y absurdos. Después de prolongadas y densas tinieblas, tan favorables al triunfo exclusivo de esta metafísica, la geometría renace de sus cenizas. El siglo XVI y, sobre todo, el final del siglo XVII, contemplan la mayor y más bella revolución en las ciencias matemáticas y físicas, mientras la escolástica, siempre dominante, sigue cubriendo con su velo el fundamento de nuestros conocimientos y la generación simple y real de nuestras ideas.

Sin embargo, la revolución hecha en la geometría y especialmente su aplicación nueva a la investigación de las verdades físicas, sorprende y esclarece a los grandes espíritus. Se comprende entonces que el mundo real es más fértil en descubrimientos que el mundo abstracto; insensiblemente, se desciende de la vaguedad metafísica para poder observar los fenómenos científicos. Genios de primer orden emplean las potencias de su cerebro para demostrar y probar la necesidad de esta transición, trazar los medios y prescribir las leyes generales a la observación y la experiencia. Ellos mismos dan el ejemplo al aplicar la observación directa al microcosmos u hombre. El origen según el cual las facultades provienen de los sentidos está netamente demostrado, desde el momento en que se prueba la imposibilidad de conocer algo fuera de

la Naturaleza y se demuestra que el único medio de conocer la Naturaleza es por los sentidos.

Percibimos aquí una influencia del progreso de la geometría sobre los comienzos del análisis filosófico. Pero anotemos de paso que esta influencia no es directa y no ha podido producir su efecto sino por intermedio de la física.

Quizás debemos principalmente atribuirla a esa tendencia manifiesta que tienen los espíritus a ponerse entre ellos en una especie de equilibrio cuando se les imprime un movimiento general. Sea como fuere, y como continuación de este divorcio primero y quizás natural de la metafísica y la geometría, es evidente que los geómetras que quisieron al mismo tiempo ser metafísicos, lejos de activar el progreso del análisis intelectual, lo detuvieron tanto como les fué posible, mientras que, recíprocamente, los más profundos investigadores del conocimiento humano fueron malos geómetras o permanecieron extraños al progreso de esta ciencia. Sin remontarse hasta los griegos, Pitágoras, Platón..., etc.; Descartes, Leibniz, Malebranche, confirmaron el primer hecho; Hobbes, Bacon, Locke y Condillac confirman el segundo, y no nos sería difícil encontrar entre los sabios de nuestros días varios ejemplos de estas mismas verdades.

Sin embargo, el análisis filosófico (que muchos se obstinan aún en llamar "metafísica"), no tiene, como esta ciencia frívola, ninguna oposición absoluta con la geometría, ni en su objeto, ni en su modo de proceder. Veremos en seguida, por el contrario, que existe entre ellas una posible

alianza de la que la geometría podría sacar incluso algunas ventajas. ¿Cómo justificar entonces esta separación de hecho entre ambas ciencias? Y, ¿por qué, hasta el presente, no parecen poder simpatizar en los mismos cerebros? Creo descubrir varias causas, cuya exposición nos conduciría demasiado lejos en esta ocasión. Me detendré solamente en aquellas que proceden de las diferencias de los hábitos que el espíritu contrae al hacer de su objeto principal el estudio de la geometría o el análisis de nuestras facultades. Prescindiré de examinar si estos dos géneros de estudio no exigen disposiciones de temperamento u organización demasiado alejadas unas de otras.

Por la naturaleza de su objeto primitivo, la geometría parece, en principio, secundar esta inclinación que conduce al hombre fuera de él mismo. Cuando la geometría ha sintetizado este objeto, las formas abstractas, bajo las cuales lo considera, dejan aún lugar para una impresión de los sentidos. Estas abstracciones, consideradas como fantásticas ante los ojos, llegan a ser objetos directos de la percepción; o revestidas con signos precisos, determinados o siempre fácilmente determinables, conservan en la memoria una claridad, una estabilidad superior. La analogía de los signos, correspondiente a la homogeneidad de las ideas; la simetría y brevedad de las fórmulas, que ofrecen en una simple expresión el resultado de las deducciones más largas y complicadas; la manera uniforme, segura y absolutamente mecánica como se procede en estas deducciones, todo concurre a proporcionar puntos de reposo a

la atención, a asegurar la fidelidad de la memoria que dirigirá en seguida por sí sola el razonamiento o el cálculo con la rapidez y facilidad de sus hábitos.

El objeto de la ideología es completamente interior, infinitamente complejo bajo la apariencia de su sencillez. Es necesario abstraerlo, dividirlo o considerarlo parcialmente para luego estudiarlo y poderlo conocer. Pero aquí ¡cuántas dificultades surgen para captar las abstracciones! O bien son fugitivas y se enlazan al compuesto, sin dejar huellas distintas en el recuerdo, o bien se confunden con sus signos y adquieren consistencia en ellos. De cualquier forma, ¡qué vigilancia, qué atención continua son necesarias para evitar estos peligros que no existen para el geómetra!

Mientras que este último divide su modelo a voluntad con el fin de estudiar las partes, recorre o mide sucesivamente cada dimensión, sin tener en cuenta las demás y, por último, reúne estas partes en el mismo orden, redescubre y reconoce el compuesto primero, el analista apenas sabe lo que es una propiedad, una modificación considerada fuera del conjunto; siempre trabaja con el temor de que su imaginación altere los elementos al tratar de fijarlos; y atribuye a su naturaleza individual formas que pertenecen a su relación con el agregado del que forman parte. En resumen, las propiedades de los objetos que son del dominio de la geometría pueden siempre representarse por símbolos o signos abreviados que tienen lugar en la representación directa y detallada de los modelos.

Las combinaciones de estos signos expresan siempre fácilmente las relaciones consideradas e indican las operaciones que se han de efectuar para reproducir las formas, las figuras o las cantidades determinadas. El análisis de nuestras operaciones intelectuales, por el contrario, reside en la conciencia distinta de cada una de estas operaciones: los signos que emplea este análisis, lejos de referirse a las ideas que expresan, la heterogeneidad y la complejidad de los elementos que reúnen y por esto mismo, el defecto de la analogía que reina entre ellos, hacen su empleo dudoso e incierto. Nada garantiza aquí la fidelidad de la memoria, nada puede dispensar de un examen profundo, de una reflexión asidua.

Progreso circunspecto, lento, mensurable y siempre reflexivo; análisis, comparaciones y verificaciones frecuentes de los signos y las ideas: tales son los rasgos generales del éxito del ideólogo. Los del geómetra, por el contrario, residen en la seguridad y rapidez de su progreso, en la seguridad con la cual emplea términos suficientemente conocidos. Para él, la evidencia está en la identidad de los signos, no la percibe sino en las relaciones fieles de sus recuerdos; para aquél, la evidencia está en las ideas, tiene siempre necesidad de "sentirlas". Podríamos ampliar este paralelo, pero por ahora basta para poder percatarse de la contrariedad de los hábitos que resultan del cultivo asiduo de dos ciencias comparadas, y para dar una explicación de su incompatibilidad ordinaria en los mismos espíritus. Añadamos, sin embargo, otro rasgo a la compara-

ción, lo que nos conducirá más directamente al objeto principal que nos proponemos.

El ideólogo no puede conseguir resultados útiles más que llevando a su lenguaje y a sus principios la más escrupulosa exactitud. "Los principios" son para él el origen de las ideas, cuya comparación intrínseca desea conocer. Se trata aquí no sólo de determinar los elementos sino de hallar el orden sucesivo y simultáneo de su asociación. De este modo, tendrá siempre un trabajo más o menos largo y difícil que ejecutar sobre cada uña de las ideas principales antes de hacer entrar en sus razonamientos el término que las expresa y poder así fundar sobre este término alguna deducción legítima. El geómetra no tiene o al menos no siente actualmente la necesidad de elevarse tan alto en la generación de las ideas o en los términos con los cuales opera; generalmente toma estas ideas ya hechas, tal como una experiencia general e irreflexiva se las ha proporcionado. No quiere compararlas sino por sus propiedades más generales, más simples, más fáciles de señalar; trata de deducir sólo una especie de relaciones que siempre podrán ser consideradas o exactamente valoradas en los signos mismos, sin que sea o parezca necesario elevarse hasta el fundamento de su institución, y aún menos escrutar la naturaleza intrínseca de las ideas. ¿Qué interés tiene, por ejemplo, para el geómetra el fundamento real de las ideas de extensión, espacio, tiempo y movimiento, y la forma de su adquisición? ¿Qué interés tiene para el mecani-

cista la naturaleza heterogénea de los términos que reúne y compara en la fórmula $V = \frac{E}{T}$ y, por consiguiente, el escaso valor absoluto de esta fórmula considerada en sí misma? Cuando haya sustituído por números las letras del segundo miembro y efectuado la división, obtendrá un número que servirá para determinar la velocidad relativa V de otro móvil que recorre el espacio E en el tiempo T, indicando que esta velocidad es doble o triple... etc., respecto de la primera, lo que cumple el objetivo actual del geómetra que trata de buscar las relaciones de los signos y no las relaciones de las ideas o, con más exactitud, ninguno de estos términos aislados, sino su identificación.

Vemos, por este ejemplo, que la indeterminación de los "principios" y, en consecuencia, las expresiones que se relacionan con ellos, no influyen de una manera sensible sobre los resultados secundarios; que las relaciones abstractas, a las cuales llegamos por comparación de los dos términos, pueden tener toda la certeza y la claridad deseadas en el objetivo del geómetra, a pesar de la inexactitud, la oscuridad o incluso la ausencia total de las ideas o nociones primordiales de las que se derivan estos términos. Aquí se manifiesta la línea de demarcación que separa lo que se llama "metafísica" de la ciencia y la ciencia misma o sus aplicaciones prácticas, y la independencia absoluta en que han estado hasta el presente las matemáticas, no sólo de la teoría general de nuestras ideas sino incluso de la teoría especial de aquellas sobre

las que se fundan inmediatamente. ¿Queremos aún verificar esta doble independencia mediante los hechos? Que se intente, si se puede, buscar muchos geómetras, no digo ya versados en el análisis filosófico en general, sino en posesión de la metafísica propia de su ciencia. "Los más grandes geómetras —dice D'Alembert, cuyo testimonio a este respecto no es dudoso— son frecuentemente malos metafísicos, incluso en su ciencia; su lógica está contenida en sus fórmulas y no va más allá de ellas". Si una metafísica deficiente hubiese podido influir sobre la certeza y los resultados prácticos del cálculo, ¿qué hubiese sucedido con esta rama sublime de la geometría a la que el cálculo diferencial e integral dió nacimiento?

¿No es en el tiempo donde este nuevo instrumento, inventado por el genio creador de las "mónadas", llevaba en su principio la indeterminación, la imprecisión y la oscuridad de una metafísica abstrusa y falsa? ¿No es desde entonces cuando produjo sus mayores maravillas y, misterioso en sí mismo, sirvió para revelar ciertos misterios? ¿No fué suficiente que fuera manejado por manos diestras y ejercitadas, que lo empleaban con confianza, sin preocuparse de dónde procedía ni cuál era su naturaleza? Y cuando nuestro ilustre Lagrange, guiado por la verdadera metafísica que es el instinto del genio (o, con más exactitud, de los grandes espíritus), captando la "intención" de un método naturalizado de alguna manera en su inteligencia, descubrió, en la forma general del desarrollo de las funciones en serie, el verdadero origen del cálculo

diferencial, y extrajo de este modo de todas aquellas consideraciones imprecisas, infinitos de diversos órdenes, ¿sufrió entonces este cálculo alguna transformación?; sus aplicaciones prácticas, ¿no llegaron a ser más exactas, más seguras, más amplias? No. Satisfechos de la certeza especulativa de los principios, los matemáticos no han cambiado en nada la antigua forma del cálculo; conservan el algoritmo de Leibniz como el más cómodo y escriben y hablan todavía como él.

Añadamos un ejemplo más simple: el filósofo ya citado, D'Alembert, se lamenta (en su *Miscelánea*) de que "el álgebra, a pesar de su seguridad en los principios y las consecuencias que extrae, no está exenta de oscuridad en muchos aspectos". Sobre el particular, cita la teoría de las cantidades negativas que no ha sido (según su opinión, a la cual podemos dar crédito) aún esclarecida en ninguna obra. Estas oscuridades, en una ciencia que se jacta de no tenerlas, no pueden evidentemente proceder más que de la inexactitud de los principios o del lenguaje que emplea. Y sin embargo, la certeza de los resultados obtenidos por el análisis algebraico, ¿prueba alguna alteración? Los procedimientos mecánicos que dan los verdaderos resultados de las incógnitas en la resolución de las ecuaciones, ¿son menos seguros? Y aunque el ideólogo, unido a un conocimiento profundo de las reglas y la práctica del cálculo, llegara a hacer en su lenguaje las reformas de que es susceptible, estos nuevos grados de precisión y exactitud, ¿no seguirían encerrados en el seno de los principios especula-

tivos, sin influir sobre la certeza práctica, como ha sucedido en el cálculo diferencial?

Vemos, pues, aquí, una de las causas principales que tienen alejadas, una de otra, la geometría y la ideología, y que retrasan su alianza. Los matemáticos son considerados como los jueces naturales de las reformas que se operan en su ciencia. Después de lo que acabamos de decir, no deben reconocer la necesidad de tales reformas ni sentir su exigencia; la certeza de los resultados que obtienen, siguiendo ciegamente ciertos métodos o partiendo de ciertos principios, les hace concluir, sin otro examen, en la excelencia de unos y la rectitud de otros. No es necesario, sería inútil incluso y peligroso, en su opinión, examinar los fundamentos. Además, la costumbre arraigada que tienen de su lenguaje, les impide reconocer los vicios y tratar de rectificarlos. De aquí, su opinión casi general contra la ciencia que no perdona ninguna costumbre y que pone las reglas de la evidencia y hasta la evidencia misma en discusión.

Encuentro un ejemplo de esta oposición demasiado real en el espíritu de un geómetra estimable que parece haberse ocupado un poco de la ideología, aunque esté muy lejos de conocer su objeto, espíritu y método. "Comparando — dice Lacroix, en el prefacio de su Geometría— lo que la metafísica ha perdido por un lado y ganado por otro, quizás ha llegado el momento de detenerse y reconocer que, sola, entre todas las ciencias, la metafísica es susceptible de un progreso limitado, y que existe en la teoría de las

operaciones del entendimiento un límite que no se podrá superar jamás". No, ciudadano Lacroix. No ha llegado el momento de detenerse; apenas se ha comenzado. La ciencia que llamáis metafísica tiene todavía que trabajar con utilidad. No deberá detenerse más que cuando hayan desaparecido las ideas imprecisas y oscuras, ideas cuyo origen no se pueda demostrar con claridad, términos cuya acepción no se pueda circunscribir con claridad. Y vuestra ciencia, por muy segura que sea, puede proveerla todavía de un amplio campo de investigación. ¿Por qué habrían de ser los límites de la metafísica más constreñidos que los de las otras ciencias o los de nuestras ideas? La esfera de estas ideas no puede extenderse hasta un punto cualquiera sin suministrar nuevos materiales a la ciencia, que se ocupa de su origen, del orden de su filiación, de sus clasificaciones metódicas. Esta física, esta teoría de las probabilidades, a las cuales Lacroix nos remite, ¿acaso no tiene necesidad de su ayuda? Su alianza con las diversas ramas de las matemáticas, ¿no podría ofrecer grandes ventajas, a pesar de que hasta el presente no han sido percibidas?

Esto me conduce a la cuestión siguiente:

Creo haber probado que la metafísica o la ciencia de nuestras ideas, su teoría, buena o mala, no había tenido en ningún momento influencia directa y sensible sobre el progreso de las matemáticas. Las causas de ello las he buscado en la naturaleza comparada de los objetos que tratan y de los objetivos que se proponen el geómetra de un lado y el filósofo de otro, en los hábitos opuestos que

hacen contraer al espíritu estos dos géneros de estudio. Pasando ahora, de alguna forma, del hecho al derecho, examinaré brevemente cómo la ideología puede ser aplicada a las ciencias matemáticas y qué tipo de reformas podría obligarla a sufrir.

II

La ideología domina, por así decir, sobre todas las ciencias, ya que las ciencias se componen de nuestras ideas y sus diferentes relaciones. Éstas forman como una región inmensa e infinitamente variada, dividida en una multitud de provincias, atravesadas por un número mayor de vías de comunicación. Mientras que los sabios viajeros se dispersan por estas provincias, van y vienen por sus caminos, el ideólogo, colocado en una gran altura y como inmóvil, observa sus direcciones, toma nota de ellas y levanta su "mapa"; de aquí que a menudo conozca mejor los caminos que los mismos viajeros, que los provea de indicaciones muy útiles y que de algún modo los *"oriente"*. Pero todos estos caminos tienen un origen; la mayor parte nacen de un tronco común para separarse en seguida. Este origen, estos puntos comunes, ordinariamente ignorados por los viajeros, el ideólogo trata de enseñárselos. Para seguir aún nuestra comparación, el mapa más sencillo de levantar, la dirección más fácil de seguir son las del geómetra. Su ruta es ancha y prolongada y el geómetra va por ella siguiendo una línea recta, pero con tal rapidez

que a veces le perdemos de vista y él mismo no sabe por dónde ha pasado. Si la ideología, que no comparte esta actividad, puede, siguiéndola de lejos, tomar nota de todos sus pasos, obtendrá por consiguiente muchas curiosas particularidades para revelar sobre su propia marcha.

Si no abandonamos el campo del matemático o, para emplear el lenguaje correcto, si consideramos las ideas de las que se ocupa en el punto que él las considera, sin ir más allá, vemos que son un producto posterior. Obra de nuestro entendimiento, no contienen sino lo que hemos depositado en ellas y no se componen de otra cosa que de aquellos materiales adquiridos en nuestras percepciones más simples, más familiares, más claramente representables. La ideología, aplicada a este sistema de ideas, se encontrará por tanto como en su propia esfera. No tendrá que luchar con las dificultades que la detienen ante determinadas situaciones, no desconfiará de la infidelidad de los recuerdos y no tendrá que ocuparse de renovar pacientemente o suplir la cadena interrumpida. Partiendo del origen convencional de las diferentes ideas y "comenzando por el principio", recorrerá con lentitud y orden la serie de las condiciones que han determinado sucesivamente las formas de los términos y las ideas, desde su simplicidad primera hasta el más alto grado de composición.

En este trabajo, la ideología no abandona jamás el hilo de la analogía. Al seguirla hasta donde sea posible, se desviará a veces de la senda de los geómetras, pero con el fin de acortarla o reunir las huellas distintas de sus pasos

y llenar las lagunas que ellos han dejado en su marcha precipitada.

De este modo, la ideología encontrará un medio de disipar las oscuridades, todo lo que puede haber de impreciso y misterioso en el enunciado de ciertos principios. Así se habrá aclarado perfectamente el campo de la evidencia. Fué siguiendo estas normas, como Condillac aplicó la ideología a los principios de la aritmética y el álgebra. Pero en varios casos, las oscuridades, los vicios del lenguaje y de los principios están más ocultos y no pueden ser rectificados, si no retrocedemos hasta el origen real de las ideas, del que los matemáticos, que han partido de las nociones comunes y los prejuicios vulgares, han creído poder dispensarse. La ideología, que tiene por finalidad ahondar hasta este origen, hasta estas formas verdaderamente "generadoras", será la única que podrá profundizar y asegurar las bases vacilantes de la certeza, dar un sentido a lo que carece de él, sustituir las definiciones de las palabras por definiciones de las cosas, los paralogismos por demostraciones rigurosas.

Las abstracciones geométricas pueden ser consideradas o en el sujeto real y perceptible del que proceden, o en el lenguaje o conjunto de signos naturales y convencionales que representan y contienen. La ideología, considerándola bajo el primer aspecto, referido a lo que se llama "física general", revelará el secreto de su origen. Dirá en qué consiste para nosotros este sujeto extenso, sólido, "resistente", al cual referimos nuestras propias modificaciones

y conocemos con el nombre de "cuerpo", lo que son sus "propiedades" generales, de qué forma, en qué orden y por medio de qué serie adquirimos las ideas simples que nos representan estas propiedades.

También nos hará ver cómo, engendrándose todas de una primera y teniendo su origen común en el ejercicio de una sola y única facultad, están enlazadas y subordinadas entre sí, según un orden determinado cuya observación y conocimiento pueden dirigirnos con seguridad en el estudio de las ciencias naturales y abstractas y cuya inversión es la causa principal de la oscuridad, de los errores que padecen algunos principios científicos. La geometría, la mecánica y todas las ramas físicomatemáticas (en la proporción que ellas contienen un número mayor de propiedades sensibles de su objeto), deberán aceptar los principios de la ideolo gía y aliándose con ella, partiendo de sus datos, podrán adquirir el grado de precisión y claridad de que carecen en varios puntos de su teoría, la exactitud, el encadenamiento y el rigor que se exige en muchas de sus demostraciones.

No sería difícil demostrar estas verdades por medio de ejemplos. Pero ¿cómo dudar de que una concepción neta de la forma según la cual adquirimos las ideas de línea, recta, quebrada... y, en general, de extensión y sus modos diversos, movimiento, espacio, tiempo, fuerza, no sea una introducción útil y necesaria a las ciencias que se fundan sobre estas ideas y hacen uso continuamente de sus términos?

¿No nos veremos obligados a remontarnos hasta aquí si

queremos romper con el mecanismo de las operaciones y las relaciones abstractas de los signos convencionales para poder hallar en la naturaleza de los "términos" relaciones fijas, reales y no arbitrarias?

¿Exigiríamos todavía principios evidentes sobre la medida de los ángulos, sobre las propiedades de las paralelas si se hubiese atendido seriamente a la verdadera generación de estas ideas? ¿Habríamos discutido tanto tiempo y con tanta imprecisión la medida de las fuerzas, la necesidad, la contingencia de las leyes del movimiento? ¿Nos veríamos aún en este círculo vicioso que determina el espacio por el tiempo, el tiempo por el espacio, el cambio por uno y otro, y viceversa, si se hubiese conocido con exactitud la verdadera filiación de estas ideas? Ved, a propósito de esto, lo que dice D'Alembert en su *Miscelánea* y reflexionad sobre si los geómetras entienden la metafísica de su ciencia. Aquél, por lo menos, tiene el mérito de haber comprendido y sentido su utilidad.

Si alguna vez un ideólogo profundo crea elementos de matemáticas, y deseamos que esto suceda para la utilidad de ésta y el triunfo de la ideología, veremos cómo desaparecerán estas oscuridades cuando se sepa instalarse en el verdadero punto de vista y "comenzar por el principio".

Apreciaremos la utilidad de esta ciencia, hoy tan desacreditada, que, tratando de elevarse a la primera formación de nuestras ideas, provee de principios a todas las ciencias y los une por sus extremos convergentes.

Las abstracciones geométricas consideradas bajo el se-

gundo aspecto, es decir, en los sistemas de los signos, que expresan, contienen o reemplazan, ofrecerán todavía a la ideología un vasto campo en el que podrá recoger abundantes y útiles frutos. El lenguaje de los matemáticos, o el cálculo algebraico, tiene, como las otras ciencias, su metafísica, es decir, sus principios o ideas primitivas, fundamentales, que han servido de modelo a estas primeras expresiones y han determinado sus primeros valores reales. Estas ideas o principios no podrán ser aclarados sin que el lenguaje no sufra también ciertas reformas. Los que emplean mecánicamente un lenguaje, sin tener un conocimiento exacto o sin darse cuenta del espíritu de las convenciones primeras que debieron determinar su formación, corren el peligro a veces de desnaturalizar sus acepciones, forzar sus giros, alterar su espíritu. Si, como ocurre más o menos en toda lengua, se ha extendido poco a poco, siguiendo el curso de las necesidades o a veces por contacto con otros idiomas, habrá que desconfiar aún más de que lo arbitrario y lo confuso no se hayan deslizado en el interior de esta analogía, de esta claridad y simplicidad que compensaban la pobreza del primitivo lenguaje. Aquí, como sucede en todas las ocasiones, los obstáculos y los impedimentos siguen de cerca a las riquezas.

La metafísica del idioma algebraico poseía, sin duda, en el espíritu de sus creadores una claridad, una exactitud que hoy ha perdido. La multitud de problemas cuya necesidad o curiosidad ha determinado sucesivamente su proposición, al conducir a expresiones distintamente com-

plicadas, ha obligado a que los matemáticos, sin darse cuenta, superaran las reglas originarias. Estas reglas, al no tener validez en los casos nuevos (por lo menos, en apariencia), eran inadecuadas para alcanzar directamente las soluciones deseadas.

Por tanto, era preciso proceder por medio de ensayos, de tanteos, de procedimientos indirectos. Era poco frecuente que, en estos casos complicados, se buscase la solución en la analogía o bien se hiciera uso del método que va de lo conocido a lo desconocido. La impaciencia del espíritu llevaba a los pensadores a cortar el nudo en vez de deshacerlo pacientemente; recurría a la invención de un método nuevo en vez de consultar y seguir laboriosamente las normas del antiguo.

De esta forma se han perdido las huellas de la analogía, se ha oscurecido la verdadera metafísica de la lengua y se han acumulado tantas reglas y tantos elementos heterogéneos que a veces es imposible encontrar una continuidad entre ellos. De aquí que sean necesarias tantas experiencias, tantas fórmulas que, en vano, un espíritu atento y reflexivo tratará de buscar los fundamentos en las ideas claras anteriormente adquiridas.

Sin embargo, nos servimos de sus resultados, y los matemáticos que no se interesan más que por ellos, sin preocuparse de la forma como son adquiridos, se dejan llevar en la práctica por todas estas reglas con el mismo hábito ciego y mecánico que dirige a los que hablan su idioma materno sin conocer la gramática o a esos gramá-

ticos ordinarios que han estudiado las reglas, sin remontarse a sus orígenes. Pero el filósofo, el ideólogo, medita estas reglas, esta gramática general de las lenguas, cuyo principio reside en el origen común de las ideas; lo percibe, lo siente, lo adivina cuando se oculta, y puede interpretarlo según sus necesidades.

Transportado al lenguaje del cálculo, el espíritu ideológico, habituado a otras formas, acostumbrado sobre todo a reflexionar, a reelaborar los signos que usa, a profundizar hasta sus últimas consecuencias, no podía comportarse ciegamente con estos métodos formulistas y puramente mecánicos antes de haber sondeado sus bases. Testigo del arrebato, del entusiasmo irreflexivo, no lo compartirá. Por el contrario, tratará de dirigirse a sí mismo, conocer sus posibilidades, proceder ordenadamente, saber de dónde viene y a dónde va. Como de alguna manera se encuentra en un país desconocido, se extrañará de ciertas disonancias del lenguaje, que el hábito de las gentes nativas oculta. Ante el hallazgo de ciertas expresiones paradójicas en apariencia, de términos oscuros y casi misteriosos, tales como los que se presentan a veces en álgebra, sospechará desde entonces de su inexactitud, ya que él sabe que la verdad se distingue de ordinario por su simplicidad, claridad y facilidad de expresión. No se dejará deslumbrar por ciertas explicaciones que satisfacen a los "habituados", ni incluso por la certeza práctica de los resultados a los que pueden conducir estas fórmulas paradójicas. En tanto sospeche, aunque sólo sea de los términos, no estará

tranquilo. El ideólogo busca la evidencia y la claridad en todos los problemas. ¿Cómo, entonces, puede reemplazar las oscuridades, los enigmas, en un sistema de ideas que no contiene sino lo que el hombre ha depositado en él?

El ideólogo acudirá entonces a su método ordinario, se remontará a las formas "generadoras", seguirá con la máxima atención sus "derivadas", sin omitir ninguna, sin cometer ningún extravío. Recurriendo siempre a una analogía rigurosa, reelaborará si es necesario, el idioma, e incluso lo perfeccionará. De este modo habrá descubierto el verdadero origen de las oscuridades que le habían sorprendido en alguna convención ilegítima, opuesta al espíritu de las condiciones fundamentales, o en alguna omisión esencial o suposición arbitraria. Así habrá hecho desaparecer estos defectos y limpiado el campo de la evidencia. Para citar todavía algunos ejemplos, el ideolólogo podrá esclarecer (y quizás mejor que lo ha hecho Condillac en su "lenguaje de los cálculos") el punto que se refiere a las cantidades negativas, reconocer la insignificancia del enunciado del principio paradójico: — multiplicado por — da +, y — dividido por + da —, pues los signos + y — no son en sí "los sujetos" de las operaciones, sino tan sólo signos de las operaciones de sumar y restar. Desde el momento en que admitimos las expresiones inexactas, hay que esperar que pronto o tarde lo deploraremos. Es lo que ha ocurrido en el caso presente. El ideólogo probará que no existen realmente los "números negativos"; tratará de hacer ver que ciertos resultados o fórmulas algebraicas,

únicamente susceptibles de ser construídos o traducidos por líneas, no tienen ningún sentido, ningún valor aritmético. Atribuirá la causa de esta diferencia a la naturaleza de la cantidad "continua" y a la de la cantidad "discreta", así como a las formas particulares de la numeración que se aplican a esta última. Tampoco le será difícil demostrar que la ausencia de esta distinción fundamental ha ocasionado una multitud de confusiones, equívocas y discusiones en un tema y con un lenguaje que no parecería poder soportar, unos defendiendo la realidad de un resultado o de una expresión algebraica, porque la imaginaban traducida ya en líneas; otros, defendiendo su imposibilidad, porque trataban de efectuarla numéricamente. La famosa disputa de Leibniz y Bernouilli, a propósito de los logaritmos negativos, nos da un ejemplo palpable.

Por último, ateniéndose siempre a los mismos principios, tratará de aclarar la naturaleza de las cantidades y de las raíces "imaginarias" y quizás encontrará algún medio de vencer esta gran dificultad del análisis algebraico. Todavía someterá a un nuevo examen ese famoso principio, fundamental en la teoría de las ecuaciones y que no está todavía exento de imprecisiones, a saber: que en toda ecuación de cualquier grado, la incógnita tiene tantos valores como unidades hay en su exponente mayor, principio que se comprende si consideramos la incógnita como la "abscisa" o la "ordenada" de una curva que varía en sus valores sucesivos, pero, por el contrario, no es com-

prensible desde el momento que se pretende que esta incógnita sea una cantidad numérica, "una" e indeterminada.

He aquí bastantes y quizá demasiados detalles para demostrar este resultado indiscutible: que la ideología es susceptible de una aplicación directa a las ciencias matemáticas y que al llevar a ellas su método, su manera de proceder y su espíritu, puede hacer sufrir a sus principios reformas esenciales. En vano esperaríamos estas reformas de los mismos matemáticos: los especialistas de álgebra se preocupan sólo de álgebra, sin que se corrijan, se "tallen" a sí mismos.

No he hablado todavía de la aplicación de la ideología al cálculo de las probabilidades, el más importante de todos por su objeto. Esta rama del cálculo es evidentemente la que más interesa a aquélla, ya que determina la naturaleza y la especie de las diferentes probabilidades, designa las ideas u objetos más o menos complicados, más o menos fáciles de valorar y enseña por qué, cómo y con qué restricciones se les puede aplicar el cálculo. El ideólogo suministra los datos y plantea el problema ya casi en los términos de una ecuación; el especialista del cálculo los resuelve mecánicamente. Por tanto, el matemático debe ser ideólogo para concebir, y éste matemático para ejecutar.

Reuniendo todas las reflexiones precedentes, podemos ver el género de influencia que la ideología debe ejercer sobre las matemáticas y a qué límites se debe reducir esta

influencia para obtener su mayor éxito y utilidad. La ideología es contigua a todas las ciencias por sus extremos. Tiene, pues, relaciones inmediatas con sus elementos y, quizás, puede aportar otros nuevos. Si el ideólogo fuera *ex profeso* un gran especialista del cálculo o un gran geómetra, dejaría entonces de ser ideólogo y habría cambiado sus inclinaciones y hábitos. No intentará, por tanto, ampliar directamente los progresos de la ciencia; ni pretenderá prolongar el final donde acaba lógicamente su estudio. ¿Por qué? Porque al no tener la pretensión ni los medios de ampliar en la actualidad el campo de la ciencia, tratará de asegurar la base y aclarar los principios. Si el ideólogo realizara alguna vez esta gran función, si pudiera suministrar por último a las ciencias matemáticas buenos elementos, reformar su lenguaje en varios puntos esenciales, sistematizar los signos y nociones que los componen, llenando sus vacíos y reconstruyéndolos según sus verdaderos principios generales, el ideólogo, repito, habría hecho dos servicios inestimables: uno particular de las ciencias, otro general para el progreso de la filosofía o la razón humana.

Las conquistas de la geometría llegarían a ser más numerosas, más seguras, más importantes. Conciliaría y reuniría excelentes espíritus que, a veces, la abandonan por haberla aprendido deficientemente o cuya razón severa y profunda no puede doblegarse bajo el yugo de su método actual, bajo el mecanismo de sus formas. ¿Quién sabe hasta dónde estos excelentes talentos, estos cerebros

naturalmente sanos, fecundos, fortalecidos por una cultura apropiada, por métodos siempre rigurosos, podrían llevar en el futuro los progresos reales de esas ciencias? Todo depende de los buenos principios o comienzos: esto se dice, se repite, se sabe y sin embargo, hasta ahora, se ha actuado como si lo ignorásemos. Pero lo que es aún más importante, es que el estudio de la geometría, dirigida por el espíritu ideológico, creada y continuada según este espíritu, no formaría únicamente buenos geómetras, sino que sería eminentemente apta para formar excelentes y profundos pensadores. Cerebros bien dirigidos y convenientemente ejercitados, acostumbrados a no admitir más que ideas claras y términos precisos, a no aceptar más que la evidencia, o no dar crédito más que a la razón y a ninguna otra autoridad, tendrían las *ansae philosophiae* y serían capaces de defenderla, ampliar su dominio y difundirla.

Se ha dicho frecuentemente que no hay nada tan propio como el estudio de la geometría para rectificar "la inteligencia", para formar el "razonamiento" y, sin embargo, ¿por qué vemos tantos excelentes geómetras que, fuera de su ciencia, son lamentables razonadores, inteligencias débiles y parciales? Ni el análisis lógico ni incluso (con algunas raras excepciones) el espíritu filosófico que distingue nuestro siglo, deben su progreso a los geómetras. Si, lejos de dirigir este progreso y marchar en cabeza, la mayoría han quedado atrás, si algunos han intentado además disminuirlo u oponerse a él, ¿no es debido en gran parte

a los hábitos mecánicos y, por así decir, "serviles" que han contraído al contacto de su ciencia?

A la ideología pertenece acabar de una vez con la pesadilla de tales obstáculos. Después de haber llevado su método a las ciencias matemáticas, disipado lo impreciso y oscuro de algunos de sus principios, asociado a su progreso, religado por último a su dominio el propio campo de la evidencia... ¡qué triunfo para la ideología oponer estos productos comunes, estas fuerzas reunidas a los conspiradores de la razón... y abatirlos!

ÍNDICE

	Pág.
Prólogo, por Juan Segura Ruiz	7
Obras de Maine de Biran	19
Nota bibliográfica	23
AUTOBIOGRAFÍA Y OTROS ESCRITOS	25
Autobiografía (1794)	27
Introducción a *Nuevos Ensayos de Antropología* (1823-24)	61
Memoria sobre la relación entre la ideología y las matemáticas (1803)	85

Este libro se terminó de imprimir en la Imprenta BALMES, Rauch 1847, Bs. As.
el día 30 de Diciembre de 1955

MAINE DE BIRAN

AUTOBIOGRAFIA
Y OTROS ESCRITOS

Traducción del francés y prólogo de
Juan Segura Ruiz

Se reúnen en este volumen tres escritos del principal representante del espiritualismo francés: su *Autobiografía* (1794), una *Memoria sobre las relaciones entre la ideología y las matemáticas* (1803) y su *Introducción a los Nuevos ensayos de Antropología* (1823).

AGUILAR PRECIO: $ 9.—